RELASI ANTARAGAMA DAN ULAMA NUSANTARA

Pandangan Syeikh Nawawi Banten
tentang Yahudi dan Nasrani
dalam Kitab Tafsirnya *Marāh Labīd*

Asep Muhamad Iqbal, Ph.D.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

RELASI ANTARAGAMA DAN ULAMA NUSANTARA

Pandangan Syeikh Nawawi Banten
tentang Yahudi dan Nasrani
dalam Kitab Tafsirnya *Marāh Labīd*

Asep Muhamad Iqbal, Ph.D.

PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN
UIN SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Centre for Asian
Social Science Research

Sumber: https://id.wikipedia.org/wiki/Nawawi_al-Bantani

Relasi Antaragama dan Ulama Nusantara: Pandangan Syeikh Nawawi Banten tentang Yahudi dan Nasrani dalam Kitab Tafsirnya Marāh Labīd
©2018 Asep Muhamad Iqbal

Diterbitkan oleh
Pusat Penelitian dan Penerbitan UIN Bandung
Jalan A. H. Nasution No. 105, Cipadung, Cibiru, Bandung, JABAR, Indonesia 40614
Tlp: (022) 7800525; Fax: (022) 7800525
http://lp2m.uinsgd.ac.id

Cetakan Pertama, Oktober 2018

Iqbal, Asep Muhamad
Relasi Antaragama dan Ulama Nusantara: Pandangan Syeikh Nawawi Banten tentang Yahudi dan Nasrani dalam Kitab Tafsirnya *Marāh Labīd*
Bandung: Pusat Penelitian dan Penerbitan UIN Bandung, 2018
ISBN: 978-623-7036-17-3

Desain Sampul oleh Ramadhan Setia Nugraha
Layout/Setting oleh Ramadhan Setia Nugraha
Editing/Proofreading oleh Sepa Labqi

All rights reserved
Hak cipta dilindungi undang- undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit dan atau penulis

DAFTAR ISI

Daftar Isi i
Ucapan Terima Kasih iii
Tentang Transliterasi dan Terjemahan al-Qur'an v
Pengantar oleh Azyumardi Azra vi
Pengantar oleh Nico Kaptein x
Pengantar oleh Michael Laffan xiv

1. Pendahuluan 1

2. Nusantara dan Mekah di Abad ke-19 11
A. Meningkatnya Jumlah Muslim yang Pergi Haji 12
1. Upaya-upaya Pembatasan Haji 15
2. Minat Haji Terus Meningkat 18
B. Pemukim dari Nusantara di Mekah 20
1. Inti Pemukim Jawi 22
2. Peranan Komunitas Jawi 24
C. Menuntut Ilmu di Mekah 28
D. Kesimpulan 38

3. Syeikh Nawawi Banten: Sebuah Biografi Singkat 43
A. Sejarah Hidup dan Pengabdiannya 43
1. Menuntut Ilmu 45
2. Aktivitas Mengajar 48
3. Murid-murid Syeikh Nawawi Banten 52
B. Karya-karya Syeikh Nawawi Banten 54
C. Karya-karya Syeikh Nawawi Banten yang Dipergunakan di Lingkungan Pesantren 61
D. Kesimpulan 64

4. Tafsir Al-Qur'an Karya Syeikh Nawawi Banten 71
A. Sekitar Tafsir al-Qur'an Sebelum *Marāh Labīd* pada Periode Awal Perkembangan Islam di Nusantara 71
B. *Marāh Labīd* Karya Syeikh Nawawi Banten 78

5. Yahudi dan Kristen dalam Tafsir al-Qur'an Syeikh Nawawi Banten 83
A. Pandangan Syeikh Nawawi Banten tentang Yahudi dan Kristen Sebagaimana Terrefleksikan dalam Tafsirnya 83
1. Oposisi Yahudi dan Kristen 85
2. Dari Seruan kepada Titik-Temu Sampai Pengusiran dari Madinah 91
3. Kritik terhadap Orang-orang Yahudi dan Kristen 97
4. Pernyataan Positif tentang Orang-orang Yahudi dan Kristen 117
B. Kesimpulan 123

6. Penutup 135

Bibliografi 145
Daftar Ayat-ayat al-Qur'an 152
Indeks 155
Tentang Penulis 173

UCAPAN TERIMA KASIH

Penyelesaian buku ini dapat terwujud berkat upaya dan dorongan dari sejumlah orang dan institusi. Karena itu, sudah semestinya penulisan buku ini diakhiri dengan ungkapan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu terwujudnya buku ini. Pertama-tama, saya hendak mengungkapkan terima kasih kepada Indonesian Nederlands Cooperation in Islamic Studies (INIS) atas beasiswa yang diberikan sehingga saya memperoleh kesempatan berharga untuk mengikuti studi Masters Programme, dari tahun 2001-2003, dalam bidang Islamic Studies di Universitas Leiden, Belanda, dan menyelesaikan karya ini dengan baik.

Saya mengucapkan penghargaan yang tinggi kepada semua dosen dan profesor di Fakultas Sastra dan Fakultas Teologi yang telah memberikan kontribusi bagi pembentukan sikap intelektual saya dalam bidang Islamic Studies selama saya menempuh studi di Universitas Leiden. Terutama, terima kasih untuk Prof. Nico Kaptein dan Prof. Michael Laffan atas saran pemikiran dan masukan sumber rujukan sehingga mempertajam sudut pandang buku ini dan membuka jalan ke cakrawala sumber yang melimpah. Terima kasih yang tulus saya haturkan kepada semua kawan dan kolega di Leiden selama studi di sana atas bantuan dan persahabatan sejati. Secara khusus, saya berterima kasih kepada Prof. Zulkifli atas ide-idenya yang penuh inspirasi dan komentar yang berharga dalam mempertajam beberapa point draft buku ini dan dorongan yang yang tak henti dalam menyelesaikan draft buku ini. Secara khusus, saya berterima kasih kepada Ibu Rosemary Robson dan Judy Laffan di Leiden yang telah membantu merevisi karya ini dan meningkatkan tulisan akademik saya.

Dalam kesempatan ini, saya menyampaikan terima kasih yang paling dalam kepada kedua orang tua saya, Ibunda Didoh Hidayatulmillah dan Ayahanda Hasan Djajadi (*rahimahullah*), yang dalam diam, dalam doa mereka dan cara mereka sendiri, telah memberi saya dukungan yang tiada henti dan cinta yang tiada putus. Terima kasih yang khusus tertuju kepada saudara-saudara saya untuk semua support yang diberikan. Terakhir,

terima kasih yang besar kepada istri saya, Irma Riyani, dan anak-anak saya, Nabiel dan Nathan, atas cinta dan kebersamaan yang tiada henti. Untuk mereka semua, saya dedikasikan karya ini.

Terakhir, saya haturkan terima kasih kepada Lembaga Penelitian dan Penerbitan UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang telah bersedia menerbitkan buku ini. Semoga semakin banyak karya-karya bermutu dan bermanfaat dapat diterbitkan oleh lembaga penting ini.

Bandung & Sukabumi, September 2017
Asep Muhamad Iqbal

TENTANG TRANSLITERASI DAN TERJEMAHAN AYAT-AYAT AL-QUR'AN

Tentang transliterasi kosa kata bahasa Arab, saya sepenuhnya mengikuti the General English System yang digunakan di negara-negara Anglo-Saxon (the Library Congress dan the Library of McGill University) seperti dijelaskan dalam dalam buku *A Guide to Arabic Transliteration* (Seri INIS, XIII, 1992). Nama-nama individu dan istilah-istilah Melayu/Indonesia ditulis sesuai dengan ejaan aslinya. Dalam hal terjemahan ayat-ayat al-Quran, saya mengikuti *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* terbitan Mujamma` Al-Malik Fahd Li Thiba`at al-Mushaf a-Syarif Madinah al-Munawwara, Medinah, 1415 H dan karya `Abdullah Yusuf `Ali, *The Meaning of the Holy Qur'an* (1411/1991).

KATA PENGANTAR

Dialog Umat Beragama menurut Syeikh Nawawi Banten

Azyumardi Azra

Hubungan Timur Tengah dan Nusantara, khususnya Mekah dan Madinah, sudah terjalin di masa lalu, dimulai di saat-saat awal islamisasi kepulauan Melayu-Indonesia. Hubungan antara pusat dan wilayah pingggiran dunia Islam tersebut meliputi hubungan ekonomi, politik dan sosio-keagamaan. Secara umum, hubungan kedua wilayah yang berbeda secara geografis-kultural tetapi memiliki kesamaan secara spiritual ini mencapai peningkatan yang penting pada abad ke-17 dan 18 Masehi. Studi yang komprehensif dan akurat membuktikan bahwa pada abad-abad ini para ulama asal dunia Melayu-Indonesia terlibat dalam jaringan ulama kosmopolitan yang berpusat di Mekah dan Madinah. Mereka memainkan peranan sangat penting dan menentukan dalam penyebaran gagasan-gagasan Islam yang tumbuh di pusat dunia Islam ke negeri-negeri asal mereka. Lebih jauh, mereka juga memainkan peranan kunci dalam mentransmisikan gagasan pembaruan melalui pengajaran dan karya-karya mereka. Merekalah ulama yang meretas jalan pembaruan di Nusantara yang dimulai sejak paruh kedua abad ke-17, bukannya pada abad ke-19 atau 20.[1]

Terjadi perubahan besar dalam Islam di wilayah Melayu-Indonesia sejak abad ke-17. Setelah belajar dan, dalam beberapa kasus, mengajar di pusat-pusat jaringan ulama di Timur Tengah, para ulama Melayu-Indonesia melakukan usaha-usaha untuk menyebarkan Neo-Sufisme di Nusantara. Berbeda dengan abad-abad sebelumnya di mana Islam mistis yang dominan, Islam di "negeri di bawah angin" ini di abad ke-17 tidak hanya berorientasi tasawuf, melainkan juga syariat (hukum). Dengan mempertahankan doktrin-dontrin mistiko-filosofis tertentu, Neo-Sufisme menekankan pentingnya kesetiaan dan kepatuhan para penganutnya kepada syariat. Selain itu, tasawuf baru ini memberikan dorongan ke arah

[1]Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1998, cetakan keempat.

aktivisme. Salah satu upaya mencapai cita-cita mistis adalah keikutsertaan secara aktif dalam permasalahan duniawi.

Kemunculan Neo-Sufisme tidak diragukan lagi merupakan hasil dari ulama-ulama yang terlibat dalam jaringan ulama internasional sejak akhir abad ke-16. Jaringan ulama tersebut berpusat di Mekah dan Madinah di mana terjadi pertukaran tradisi keilmuan Islam dari berbagai negara seperti Afrika Utara (Maroko), Mesir, Syria, Irak, India, dan Haramayn sendiri. Ulama-ulama asal wilayah Melayu-Indonesia juga terlibat dalam jaringan ulama kosmopolitan ini. Mereka pada mulanya datang untuk menunaikan ibadah haji dan menuntut ilmu keagamaan di pusat dunia Islam. Kemudian, sebagian dari mereka tidak kembali ke tanah air mereka, melainkan memperpanjang masa tinggalnya atau memilih menetap di sana untuk memperdalam ilmu keagamaan mereka dan memenuhi tuntutan komunitas Muslim Nusantara di Haramayn. Mereka mencurahkan perhatian pada pengajaran ilmu keagamaan dan aktivitas menulis yang diperuntukkan bagi Muslim asal Melayu-Indonesia. Maka, pada gilirannya, mereka membentuk sebuah komunitas yang berintikan guru dan murid asal wilayah Melayu-Indonesia. Komunitas ini dikenal dengan sebutan "koloni Jawi", sebutan umum ketika itu bagi kaum Muslim yang berasal dari dunia Melayu-Indonesia. Komunitas ini memainkan peranan kunci bukan hanya dalam penyebaran gagasan-gagasan keagamaan bagi sesama Muslim di Nusantara, melainkan juga dalam transmisi gagasan-gagasan politik yang dianggap sebagai ancaman bagi pemerintah kolonial Belanda ketika itu. Melihat peranan penting yang mereka mainkan, Snouck Hurgronje menyebut mereka sebagai "urat nadi yang mengalirkan darah ke seluruh bagian tubuh lainnya."[2]

Di antara ulama terkemuka yang terlibat dalam "koloni Jawi" adalah Muhammad Nawawī Abū `Abd al-Mu`tī bin `Umar bin `Arabī bin `Alī al-Jāwī al-Bantanī atau lebih dikenal dengan Syeikh Nawawi Banten. Lahir di Tanara,

[2] Lihat Christiaan Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century: Daily Life, Customs and Learning, the Muslims of the East-Indian Archipelago.* Terjemahan Inggris oleh J.H. Monahan. Leyden & London: Late E. J. Brill & Luzac, 1931.

Banten, pada 1813, Syeikh Nawawi Banten menghabiskan sebagian besar masa hidupnya di Mekah sampai meninggalnya pada tahun 1897. Ia mendedikasikan hidupnya untuk mengajar dan menulis serta memenuhi kebutuhan sesama Muslim yang tinggal dan menuntut ilmu di Mekah. Bagi Muslim Nusantara, ia mempunyai peranan besar dalam penyebaran dan penguatan ortodoksi Islam. Keutamaannya dalam sejarah Islam Nusantara di antaranya dapat dilihat pada banyaknya karya-karya tulis Syeikh Nawawi Banten yang digunakan sebagai materi kurikulum di pesantren di Indonesia, Malaysia dan Thailand sampai sekarang. Karya-karya tersebut sampai sekarang masih dicetak ulang. Anthony Johns mengatakan bahwa pendekatan Syeikh Nawawi Banten dalam karya-karyanya, khususnya dalam tafsirnya, *Marāh Labīd,* selaras dengan ide-ide reformasi dan barangkali meretas jalan bagi bangkitnya reformasi di Indonesia pada awal abad dua puluh.[3] Oleh karena itu, sangat penting bagi kita yang jauh dari tradisi keilmuan masa "koloni Jawi" untuk memperoleh gambaran yang utuh dan memadai tentang pemikiran Syeikh Nawawi Banten dan peranannya terhadap Islam Nusantara.

Sayangnya, masih sedikit perhatian para sarjana dan masyarakat pencinta ulama dicurahkan untuk mengkaji lebih mendalam tentang pemikiran sosio-politik dan keagamaan Syeikh Nawawi Banten dan ulama "koloni Jawi" pada umumnya dan kemungkinan kontribusi mereka bagi penguatan Islam di Nusantara. Untuk mengisi kekosongan ini, Asep Muhamad Iqbal hadir dengan buku yang sekarang ada di tangan pembaca terhormat. Buku ini membahas tentang pemikiran Syeikh Nawawi Banten tentang penganut agama lain, khususnya Yahudi dan Kristen. Untuk mengungkap gagasan ulama terkenal dari Banten ini, Asep Muhamad Iqbal memfokuskan analisisnya atas karya terpenting Nawawi Banten, yakni tafsir berbahasa Arab setebal dua jilid yang dinamakannya *Marāh Labīd* (terbit pertama kali di Mekah sekitar tahun 1884). Tafsir ini menempati tempat yang

[3]Lihat Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile," dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an,* Oxford: Clarendon House, 1988: 257-87.

penting dalam sejarah tafsir Al-Quran di dunia Melayu-Indonesia setelah *Tarjumān al-Mustafīd* karya Abdul Rauf Singkil (ditulis sekitar tahun 1675). Sejauh ini, ia merupakan tafsir berbahasa Arab pertama yang pernah ditulis oleh ulama Nusantara. Dengan menggunakan pendekatan tematik dan analisis filologis-kesejarahan, penulis buku ini berhasil mempersembahkan dalam suatu kategorisasi yang menarik pemikiran Syeikh Nawawi Banten seputar penganut Yahudi dan Kristen sebagaimana terrefleksikan dalam tafsirnya.

Buku ini penting dalam beberapa. Pertama, dalam perspektif yang lebih luas, ia merupakan upaya berharga untuk menjelaskan pemikiran ulama Nusantara yang terlibat dalam jaringan ulama internasional, khususnya ulama Nusantara di Mekah pada abad sembilan belas, yang selama ini dirasakan kurang memperoleh perhatian memadai dari sarjana keislaman. Kedua, buku ini memberi sumbangan berharga terhadap kajian pemikiran Syeikh Nawawi Banten, ulama yang besar peranannya bagi perkembangan wacana keislaman di dunia pesantren wilayah Melayu-Indonesia sampai sekarang. Ketiga, pembahasan buku ini tentang perspektif Muslim atas penganut Yahudi dan Kristen secara jelas berhasil mengungkapkan pandangan ulama Nusantara abad sembilan belas tersebut tentang penganut agama-agama lain dan sekaligus kontribusi bagi wacana dialog antaragama yang sedang dipromosikan dalam dekade-dekade terakhir ini. Singkat kata, kehadiran buku ini merupakan sumbangan bagi kajian warisan keislaman Nusantara abad ke-19 dan menambah jajaran karya tentang sambutan bagi wacana dialog antaragama dalam perspektif Muslim.

Azyumardi Azra

Profesor Sejarah dan Kebudayaan Islam pada Fakultas Adab dan Humaniora, Universitas Islam Negeri (UIN)Syarif Hidayatullah Jakarta

Penulis buku *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries,* Crows Nest, Australia: Asian Studies Association of Australia and Allen & Unwin; Honolulu: University of Hawai'i Press; Leiden: KITLV Press, 2004

KATA PENGANTAR

Menemukan Kembali Kekayaan Warisan Islam Indonesia: Kasus *Marāh Labīd* Karya Syeikh Nawawi Banten

Nico J.G. Kaptein

Ketika mantan murid saya, Asep Muhamad Iqbal, meminta saya untuk menulis sebuah pengantar untuk buku ini, saya dengan serta merta menjawab bahwa saya bersedia dan sangat senang melakukannya. Sesungguhnya, merupakan suatu kebahagiaan bagi saya untuk menulis sebuah kata pengantar tersebut dengan beberapa alasan.

Alasan pertama ialah bahwa saya banyak terlibat dalam pembuatan karya ini. Karya ini asalnya ditulis sebagai sebuah tesis untuk memenuhi tugas akhir program MA dalam Islamic Studies di Leiden University, Belanda, yang diikuti oleh penulis buku ini dalam kerangka Kerjasama Indonesia-Belanda dalam Studi Islam (Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies [INIS]). Penulis mengikuti program ini dari September 2001 sampai Mei 2003 dan lulus dengan memperoleh yudisium "cum laude," kualifikasi tertinggi yang diberikan oleh Leiden University. Selama masa studinya di Leiden University, saya memperoleh kehormatan menjadi pembimbing dalam penulisan tesis MA-nya. Khususnya pada tahun terakhir penulis di Leiden, kami mempunyai banyak waktu untuk bekerja sama yang sangat menyenangkan dan efektif. Sebagai hasilnya, saya sangat bangga bahwa tesis ini, yang saya lihat perkembangannya sejak fase paling awal, sekarang hadir dalam bentuk sebuah buku bagi audiens yang lebih luas.

Alasan kedua mengapa saya begitu sangat ingin menulis kata pengantar ini adalah lebih bersifat akademik dan kesarjanaan. Topik buku ini sangat erat kaitannya dengan salah satu minat keilmuan saya, yaitu transmisi kesarjanaan Islam dari Timur Tengah ke Asia Tenggara. Sudah diketahui bahwa sebelum kebangkitan ide-ide modernis Islam pada awal abad ke-20, pusat-pusat paling penting dari kesarjanaan Islam bagi Islam Indonesia terletak di Timur Tengah. Peranan penting Mekah, pada tingkat tertentu juga

Madinah, pada abad ke-17-dan 18 telah direkam oleh Azyumardi Azra,[1] sementara untuk abad ke-19 peneliti terkenal tentang Islam Indonesia, C. Snouck Hugronje (1857-1936), menunjukkan bahwa Mekah telah menjadi pusat latihan yang paling penting bagi *`ulamā'* Indonesia. Pada penghujung abad ke-19, Mekah merupakan rumah bagi sekelompok penting murid asal Indonesia dan guru mereka yang menetap secara permanen di sana dan membentuk apa yang disebut dengan "koloni Jawa". Dalam kata-kata Snouck Hurgronje, "koloni Jawa" ini berfungsi sebagai "jantung kehidupan keagamaan bagi kepulauan Hindia-Timur."[2]

Karena peranan Mekah yang menonjol dalam perkembangan Islam di kepulauan Indonesia pada saat itu, sangat penting untuk mempelajari produk intelektual para sarjana yang aktif di sana. Salah seorang sarjana terkenal asal "koloni Jawa" di Mekah, yang juga memainkan peranan penting dalam proses transfer ilmu dari Timur Tengah ke Asia Tenggara, adalah Syeikh Nawawi Banten, yang lahir di Tanara, Banten, pada tahun 1813 dan meninggal di Mekah pada tahun 1897 setelah menetap di sana sejak kira-kira tahun 1855. Syeikh Nawawi adalah seorang sarjana *prolific* (yang menulis banyak karya) yang menguasai banyak bidang keilmuan tradisional Islam pada zamannya, seperti *usūl al-dīn, fiqh, hadīs,* tata bahasa Arab, *tasawwuf,* retorika, [komentar atas] *devotional literature*, dan *tafsir.*

Buku yang sekarang ada di tangan pembaca ini membahas tentang tafsir Al-Qur'an karya Syeikh Nawawi Banten, yang berjudul *Marāh Labīd li Kashf Ma`nā Qur'ān Majīd.* Tafsir ini merupakan sebuah *landmark* dalam sejarah tafsir al-Qur'an di Indonesia karena ia merupakan tafsir kedua atas keseluruhan al-Qur'an yang pernah ditulis oleh sarjana Indonesia, setelah yang pertama, *Tarjumān al-Mustafīd,* yang ditulis oleh sarjana Aceh abad ke-17, `Abd al-Ra'ūf al-Singkilī. Dalam buku ini, Asep Muhamad Iqbal

[1]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.

[2]C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century: Daily Life, Customs and Learning, the Muslims of the East-Indian Archipelago*, translated by J.H. Monahan, Leiden: Brill, 1970, h. 291,

memfokuskan pembahasannya pada sebuah isu tertentu dalam tafsir ini, yakni bagaimana Syeikh Nawawi membahas ayat-ayat yang berbicara tentang kaum Yahudi dan Kristen. Ia melakukan ini dengan cara mengumpulkan informasi yang relevan secara hati-hati dan detail dan mempersembahkannya secara cerdas dalam sebuah kerangka yang menarik, yang dikembangkan oleh penulis sendiri dengan terilhami oleh sarjana lain seperti Jane Dammen McAuliffe.[3] Tidak perlu lagi dikatakan betapa relevan fokus pembahasan ini bagi situasi Indonesia sekarang mengingat belum adanya pemahaman antaragama yang memadai.

Pada masa sebelumnya, secara umum dipahami bahwa tulisan-tulisan dari Mekah pada penghujung abad ke-19, seperti karya-karya *fiqh* dan tafsir al-Qur'an, bukan merupakan topik-topik yang sangat menarik untuk dikaji karena karya-karya tersebut lebih berupa *derivative* dan pengulangan, dan melulu penulisan ulang dari produk-produk kesarjanaan Islam terdahulu karya sarjana-sarjana yang dianggap otoritatif. Meskipun pandangan ini mungkin benar pada batas tertentu, studi mutakhir menunjukkan bahwa karya-karya abad ke-19 secara meyakinkan berperan sebagai jejak-jejak kaki bagi situasi kesejarahan Islam Indonesia abad ke-19, dan khususnya dalam kasus Syeikh Nawawi Banten telah terbukti bahwa, meskipun ia tinggal dan bekerja di Mekah, ia menulis karya-karyanya dengan memperhatikan audiens Indonesia.[4] Selain itu, sebaiknya tidak dilupakan bahwa karya-karya keislaman dari penghujung abad ke-19 berdiri pada permulaan reformasi besar yang mulai mengambil bentuk dalam Islam Indonesia sejak permulaan abad ke-20 dan dapat membantu menjelaskan

---

cf juga h. 254 (edisi cetak ulang dari terjemahan Inggris tahun 1931 volume kedua 1888-1889, aslinya berbahasa Jerman).

[3]Lihat Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

[4]Muhamad Solek, *Islamic Family Law in Indonesia: An Analysis of Nawawi al-Bantani's* Nihāyat al-Zayn fī Irshād al-Mubtadi'īn *on* Bāb al-Nikāh, MA thesis, Leiden University, 1998; A.H. Johns, "On Qur'anic Exegetes and Exegesis: A Case Study in the Transmission of Islamic Learning" dalam Peter G. Riddell dan Tony Street (eds.), *Islam: Essays on Scriptures, Thought and Society,* Leiden, New York, Koln: Brill, 1997: 3-49.

wacana Islam dominan yang ada di Indonesia modern. Kesimpulannya, buku ini memberikan suatu sumbangan dan sambutan yang berharga bagi bidang kajian karya-karya kesarjanaan Islam abad ke-19 dan menunjukkan betapa pentingnya penelaahan produk-produk warisan Islam Indonesia.

Nico J.G. Kaptein

Profesor Islam Asian Tenggara di Leiden University, Belanda

Penulis buku *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience after the Fall of Suharto,* eds. with Kees van Dijk (Leiden: University Press, 2015) dan *Islam, Colonialism and the Modern Age in the Netherlands East Indies: A Biography of Sayyid `Uthman (1822-1914)* (Leiden: Brill, 2014)

KATA PENGANTAR

Syeikh Nawawi Banten dan Relevansi Pemikirannya bagi Kondisi Sekarang

Michael F. Laffan

Syeikh Nawawi Banten layak dipandang sebagai ulama paling terkemuka yang memelihara tradisi kesarjanaan teks dalam bahasa Arab bagi audiens Indonesia pada abad ke-19. Karya dan pencapaian intelektualnya yang luar biasa lebih jauh telah menjamin posisi pentingnya dalam tradisi pesantren di Indonesia masa sekarang. Karena itu, penting bagi kita yang berada di luar tradisi tersebut untuk memperoleh gambaran yang lebih jelas tentang semua pemikirannya dan bagaimana kemungkinan pandangan-pandangannya mempunyai relevansi bagi kondisi sekarang.

Untuk mencapai tujuan ini, Asep Muhamad Iqbal telah melayani kita dengan baik dengan cara mengemukakan apa yang kurang diketahui tentang Syeikh Nawawi Banten dan melakukan kontekstualisasi pemikiran-pemikirannya mengenai persoalan hubungan antariman yang bersumberkan dari al-Qur'an –sebuah bahasan yang menjadi perhatian utama Syeikh Nawawi dan Asep Iqbal. Dengan teliti Asep Iqbal menunjukkan melalui karya tafsir Syeikh Nawawi, *Marāh Labīd,* bagaimana kritikan-kritikan terhadap tradisi-tradisi Ibrahim (*Abrahamic traditions*), yang lebih tua dari Islam, harus dibaca secara kontekstual terutama dalam hal kutukan tertentu terhadap kaum penentang Nabi Muhammad. Di samping itu, pengakuan umum terhadap semua tradisi tersebut dan para penganutnya sebagai kaum ahli kitab juga menunjukkan kepada kita bahwa terdapat banyak jalan dan alasan lebih dari cukup bagi semua komunitas penganut tradisi Ibrahim untuk hidup bersama dan meraih keberhasilan. Kesan demikian lebih diperkuat dengan fakta bahwa Syeikh Nawawi memilih untuk tidak mencampurkan kolonialisme oleh pemerintahan Kristen (Belanda) yang sedang berlangsung di Indonesia ke dalam upayanya untuk menjelaskan wahyu ilahi kepada audiensnya yang jauh di Nusantara.

Michael F. Laffan

Kini, profesor sejarah di Princeton University, Amerika Serikat; penulis buku *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Wind* (London: Routledge-Curzon, 2003) dan *The Making of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past* (Princeton: Princenton University Press, 2011).

1
PENDAHULUAN

Persoalan di seputar upaya untuk memahami agama-agama lain (*interreligious understanding*) terus menarik perhatian mereka yang berminat pada sejarah agama. Wacana ini berupaya untuk membahas bagaimana sebuah tradisi agama tertentu memandang tradisi agama lain. Upaya ini, pada satu sisi, bertujuan untuk mencapai adanya saling memahami antar tradisi agama yang berbeda yang didorong oleh semangat saling mendekat antaragama (*interreligious rapproachement*). Pada sisi lain, wacana ini berupaya untuk menjelaskan bagaimana sebuah tradisi agama mendefinisikan dirinya sendiri. Hal ini, pada gilirannya, menghasilkan upaya-upaya untuk membedakan dirinya dari tradisi-tradisi lain. Pada tahap ini, pemahaman terhadap agama lain berubah menjadi pengukuhan definisi-diri.

Buku ini membahas tentang persoalan bagaimana memahami agama-agama lain dalam konteks Islam. Secara khusus, buku ini menjelaskan pemahaman Muslim tentang kaum Yahudi dan Kristen. Tak diragukan lagi bahwa sumber utama pembahasan ini adalah Al-Qur'an, kitab suci yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Upaya apapun untuk mengungkap pandangan Islam tentang Yahudi dan Kristen harus mulai dari kitab suci ini. Sejak awal kemunculannya, Islam, agama termuda dari tiga agama tradisi Ibrahim (*Abrahamic Religions*), berkembang baik dalam suasana dialog maupun konfrontasi dengan tradisi Yahudi dan Kristen. Oleh karena itu, dalam Al-Qur'an dapat ditemukan ayat-ayat yang berbicara tentang dialog dengan kaum Yahudi dan Kristen, kritik dan ungkapan-ungkapan positif terhadap dua komunitas agama ini.

Fakta ini melahirkan sebuah pertanyaan penting: Bagaimana Muslim memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung baik kritikan maupun pujian terhadap kaum Yahudi dan Kristen? Jawaban yang komprehensif untuk pertanyaan ini dapat ditemukan dengan mengkaji literatur Muslim yang berisi penafsiran tentang ayat-ayat tersebut. Selama lebih dari tiga belas abad, kaum Muslim telah merasakan perlunya apresiasi yang memadai terhadap Al-Qur'an dan pentingnya pengungkapan makna-maknanya untuk menjadi petunjuk bagi hidup mereka. Hal ini telah menghasilkan perkembangan sebuah aktivitas kesarjanaan khusus yang dikenal dengan *tafsīr al-Qur'ān* (tafsir Al-Qur'an). Ribuan jilid karya tafsir telah ditulis untuk memenuhi kebutuhan ini dan mengembangkan disiplin utama ilmu keislaman ini. Karya-karya tersebut bukan hanya ditulis dalam bahasa Arab, melainkan juga dalam setiap bahasa utama pada kawasan di mana Islam telah mengakomodasikan dirinya. Semua ini menunjukkan peranan penting dan sentralitas dari tradisi tafsir dalam perkembangan kesarjanaan Islam. Seperti diungkapkan oleh Charles Adams, tafsir merupakan kunci paling penting dan sumber paling kaya untuk mengungkapkan pentingnya Al-Qur'an dalam kesadaran beragama kaum Muslim. Jacques Waardenburg secara khusus menyatakan bahwa Al-Qur'an dan karya-karya tafsir

berfungsi sebagai sumber pertama untuk mengungkap informasi yang berkaitan dengan pemahaman Muslim terhadap tradisi agama-agama lain.[1]

Fokus pembahasan buku ini adalah pemahaman Muslim terhadap kaum Yahudi dan Kristen dengan rujukan khusus kepada tafsir Al-Qur'an karya Syeikh Nawawi Banten, *Marāh Labīd* ((juga dikenal dengan nama lain, *al-Tafsīr al-Munīr*). Beberapa kajian sudah dilakukan untuk mengungkap pemikiran-pemikiran ulama asal Banten yang terkenal ini, yang mana ulama-ulama Saudi, Mesir dan Syria menggelarinya Pemimpin Ulama Hijaz Abad Empat Belas Hijriyah (*Sayyid al-`Ulamā' al-Hijāz li al-Qarn al-Rābī `Ashar*).[2] Karya klasik dan penting yang pernah ditulis mengenai tokoh ini sudah tentu buku Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century* (1931).[3] Dalam karya ini, Snouck memberikan informasi yang berharga tentang bagaimana Syeikh Nawawi Banten menuntut ilmu, karir mengajar, aktivitas mengarang dan peranan kuncinya dalam kehidupan "komunitas Jawi" (sebutan umum untuk Muslim dari Asia Tenggara ketika itu) di Mekah. Chaidar (1979) merekam sejarah hidup Syeikh Nawawi Banten dan mencatat anekdot-anekdot yang diperkaya dengan cerita seputar usahanya mencari informasi tentang tokoh terkenal ini. Berdasarkan pada gambaran Snouck dalam *Mekka,* Steenbrink (1984) menjelaskan secara singkat posisi penting Syeikh Nawawi Banten di kalangan Muslim yang

[1]Charles J. Adams, "Islamic Religious Traditions," dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Issues,* New York: John Wiley, 1976, 65; Jacques Waardenburg, "Types of Judgment in Islam about Other Religions," dalam Graciela de la Lama (ed.), *Middle East: 30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Mexico City 1976*, Mexico City: El Colegio de Mexico, 1982, 137-8, sebagaimana dikutip dalam Jane McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis,* Cambridge: University Press, 1991,8.

[2]Ensiklopedi Islam, 4, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1993, 23; Abd Rachman, "Nawawī al-Bantānī: An Intellectual Master of the Pesantren Tradition," Studia Islamika, Vol. 3, No. 3, 1996, 95; dan Zamakhsyari Dhofier, Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai, Jakarta: LP3ES, 1985, 89.

[3]Snouck Hurgronje, Mekka in the Latter Part of the 19th Century, terjemahan Inggris oleh J.H. Monahan, Leyden: Late E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1931.

berasal dari kepulauan Melayu-Indonesia. Ia juga menggambarkan karakteristik tertentu dari *Marāh Labīd* dengan membandingkan penafsiran *Marāh Labīd* mengenai surat *`Abasa* (80:1-2) dengan karya tafsir lain seperti *Anwār al-Tanzīl* karya al-Baydāwī dan *Tafsīr al-Nūr* karya Hasbi as-Shiddieqy.[4]

Selain itu, Asnawi (1984), yang memfokuskan studinya pada persoalan teologi, menganalisa pandangan Syeikh Nawawi Banten tentang perbuatan manusia (*af`āl al-`ibād*). Hafidudin (1987) melakukan kajian awal tentang tafsir Syeikh Nawawi Banten yang berkaitan dengan karakteristik dasarnya.[5] Mulyati (1992) mengkaji pandangan Syeikh Nawawi tentang tasawuf sebagaimana terrefleksikan dalam *Salālim al-Fudalā'*, sebuah karya yang berisi komentar Syeikh Nawawi terhadap *Hidāyat al-Adhkiyā' ilā Tarīq al-Awliyā'* karya Zayn al-Dīn al-Malībarī. Ia menjelaskan sumbangan Syeikh Nawawi dan kecenderungannya dalam esoterisme Islam.[6] Wijoyo (1997) mengkaji peranan penting Syeikh Nawawi dalam tradisi *gloss* (*sharh*; komentar) Islam. Menggunakan praktis *cultural habitus* sebagai kerangka konseptual, ia menganalisa karya-karya Syeikh Nawawi sebagai alat untuk memahami peranan tersebut dalam proses transmisi ilmu keislaman di Nusantara.[7] Mohamad Solek (1998), dengan menggunakan pendekatan sejarah dan analisa tekstual, menganalisa pandangan Syeikh Nawawi tentang hukum Islam. Secara khusus ia memusatkan perhatiannya pada analisa pandangan Syeikh Nawawi tentang hukum keluarga Islam sebagaimana terrefleksikan dalam *Bāb al-Nikāh* dari *Nihāyat al-Zayn fi*

[4]Karel A. Steenbrink, Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad 19, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, 117-27.

[5]Didin Hafiduddin, "Tinjauan Atas "Tafsir al-Munir" Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara," dalam Ahmad Rifai Hasan (ed.), Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah Atas Karya-karya Klasik, Bandung: LSAF-Mizan, 1987, 39-55.

[6]Sri Mulyati, Sufism in Indonesia: An Analysis of Nawawi al-Bantani's Salālim al-Fudalā', MA thesis, The Institute of Islamic Studies, McGill University, 1992.

[7]Alex Susilo Wijoyo, *Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition,* PhD dissertation, Columbia University, 1997.

Irshād al-Mubtadi`īn,* karya komentar Nawawi atas *Qurrat al-`Ayn bi Muhimmāt al-Dīn fī al-Fiqh `alā Madhhab al-Imām al-Shāfi`ī karya Zayn al-Dīn al-Malībārī.[8]

Kajian-kajian di atas tentu saja memberikan kontribusi berharga bagi upaya pemahaman tentang Syeikh Nawawi Banten. Namun, harus diakui bahwa studi-studi tersebut di atas menaruh sedikit perhatian pada ide-ide Syeikh Nawawi yang terdapat pada karya tafsirnya, *Marāh Labīd*, padahal karya ini dipandang sebagai karya Nawawi yang paling prestisius. Anthony Johns mengisi kekurangan ini dengan studi pendahuluannya yang berharga mengenai karya tafsir setebal dua jilid ini dalam kerangka transmisi ilmu keislaman terutama tafsir Al-Qur'an di dunia Melayu-Indonesia.[9] Tetapi, sejauh ini belum ada perhatian yang cukup dicurahkan pada pandangan-pandangan Syeikh Nawawi tentang komunitas agama-agama lain. Pentingnya studi tentang isu ini terletak pada kenyataan bahwa Syeikh Nawawi dipandang sebagai seorang tokoh besar dalam perkembangan Islam di dunia Melayu-Indonesia modern.[10] Studi apapun tentang ulama yang luar biasa ini bukan hanya akan memberikan sumbangan pada pemahaman lebih jauh tentang pemikiran-pemikirannya, melainkan juga akan mengungkap latar belakang sosial-kesejarahan di mana ia hidup dan

---

[8]Mohamad Solek, *Islamic Family Law in Indonesia: An Analysis of Nawawi al-Bantani's* Nihāyat al-Zayn fī Irshād al-Mubtadi`īn *on* Bāb al-Nikāh, MA thesis, Faculty of Letters and Faculty of Theology, Leiden University, 1998.

[9]Lihat A.H. Johns, "Islam in the Malay-Indonesian World An Exploratory Survey with Some References to Qur'anic Exegesis," dalam Raphael Israeli & Anthony H. Johns (eds.), *Islam in Asia Vol. II Southeast and East Asia,* Jerusalem: Hebrew University, 1984: 115-61; A.H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile," dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an,* Oxford: Clarendon House, 1988, 257-87; dan A.H. Johns, "On Qur'anic Exegetes and Exegesis A Case Study in the Transmission of Islamic Learning," dalam Peter G. Riddell dan Tony Street (eds.), *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns,* Leiden, New York, Koln: Brill, 1997, 3-49.

[11]On Nawawi's political attitude, lihat Snouck Hurgronje, *Mekka,* 270; Johns, "On Qur'anic Exegetes," 7, 46-7; dan Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World,* London: Hurst & Company, 2001, 193-4.

menulis karya-karyanya. Studi tentang pandangannya mengenai agama-agama lain, di antaranya, akan membantu menjelaskan pandangan dominan tentang isu ini yang dipegangi oleh kebanyakan Muslim di Nusantara.

Dalam upaya mengungkap pandangan Syeikh Nawawi Banten tentang komunitas agama-agama lain, pertanyaan-pertanyaan berikut ini perlu diajukan: Prosedur penafsiran apa yang digunakan Syeikh Nawawi untuk menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan kaum Yahudi dan Kristen? Bagaimana ia memandang baik kritikan maupun pujian Al-Qur'an terhadap kedua komunitas agama ini? Berhubung Syeikh Nawawi juga memiliki kesadaran politik dan bersikap anti-kolonial,[11] pertanyaan-pertanyaan berikut juga patut dikemukakan: Apakah situasi sosial-politik baik di tanah airnya maupun di Mekah ketika itu mempengaruhi penafsirannya tentang ayat-ayat Yahudi dan Kristen? Lebih spesifik, apakah sikap anti-kolonialnya menentukan pemahamannya tentang ayat-ayat ini mengingat secara faktual pemerintah kolonial Belanda adalah kaum Kristen?

Untuk menjawab semua pertanyaan ini, metode berikut digunakan. Metode ini melibatkan penggunaan indeks ayat-ayat Al-Qur'an (*concordance*), pembacaan yang teliti atas teks ayat dan pengkajian penafsiran Syeikh Nawawi atas ayat-ayat yang berkaitan. Pertama, kita merujuk pada indeks ayat Al-Qur'an untuk mendapatkan semua rujukan dan penunjukkan yang mungkin pada kaum Yahudi dan Kristen sebagai komunitas keagamaan. Dalam hal ini, saya menggunakan indeks Al-Qur'an yang terbaik sejauh ini, *Mu`jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* karya Muhammad Fuād `Abd al-Bāqī[12] dan indeks Al-Qur'an berbahasa Indonesia, *Konkordansi Qur'an* karya Ali Audah, yang disusun berdasarkan pada *Mu`jam.*[13] Beberapa ayat bisa dikumpulkan relatif mudah dengan

[12]Muhammad Fuād `Abd al-Bāqī, *Mu`jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm,* Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-`Arabī, t.t.

[13]Ali Audah, *Konkordansi Qur'an Panduan Kata Dalam Mencari Ayat Qur'an,* Jakarta: Litera Antar Nusa, 1991.

merujuk pada frase-frase yang menunjuk secara langsung kepada kaum Yahudi dan Kristen seperti *al-yahūd, hūdā, alladhīna hādū* dan *ahl al-tawrāt* untuk kaum Yahudi dan *al-nasārā, nasrānī* dan *ahl al-injīl* untuk kaum Kristen. Tetapi, kebanyakan ayat dikumpulkan dengan merujuk pada frase-frase yang tidak secara langsung menunjuk pada dua komunitas ini, yakni frase-frase yang menunjuk pada mereka yang diberi kitab suci seperti *ahl al-kitāb* (kaum pemilik Kitab), *alladhīna ūtū al-kitāb* (mereka yang diberi Kitab), *alladhīna ātaynāhum al-kitāb* (mereka yang Kami beri Kitab) dan *alladhīna ūtū nasīb min al-kitāb* (mereka yang diberi bagian dari Kitab).

Setelah dikumpulkan, ayat-ayat yang berkaitan diklasifikasikan ke dalam beberapa kelompok sesuai dengan gagasan yang dikandungnya. Kelompok pertama terdiri dari ayat-ayat yang berbicara tentang pertentangan antara kaum Yahudi dan Kristen dengan Nabi Muhammad dan kaum Muslim pengikutnya. Kelompok kedua merupakan ayat-ayat yang berisi respon Al-Qur'an terhadap pertentangan tersebut dan tindakan-tindakan yang seharusnya dilakukan oleh kaum Muslim dalam menghadapi oposisi kaum Yahudi dan Kristen. Ayat-ayat yang mengkritik kaum Yahudi dan Kristen menempati kelompok ketiga. Kelompok yang terakhir terdiri dari ayat-ayat yang memuat pernyataan-pernyataan positif tentang kedua komunitas keagamaan tersebut.[14]

Langkah selanjutnya adalah menemukan ayat-ayat tersebut dalam tafsir Syeikh Nawawi, *Marāh Labīd*, dan menganalisa bagaimana dia menafsirkannya. Tugas ini menuntut pembacaan yang seksama dan kesabaran karena tafsir Syeikh Nawawi tidak menunjukkan pada kita nomer ayat pada seluruh surat Al-Qur'an. Kita hanya mendapati tanda permulaan sebuah surat.

[14]Berkaitan dengan kategorisasi ayat-ayat dan susunan pembahasan buku ini, penulis diilhami oleh klasifikasi ayat-ayat tentang kaum Kristen yang dilakukan oleh Jane MacAuliffe seperti ditulis dalam pengantar untuk bukunya, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge: University Press (1991).

Pembahasan dalam buku ini dibagi menjadi lima bab. Bab pertama berupa pendahuluan; berisi penjelasan tentang topik pembahasan, fokus permasalahan dan metode yang digunakan untuk mengkaji permasalahan. Bab dua menggambarkan hubungan sosial-keagamaan antara nusantara dan Mekah pada abad sembilan belas. Penjelasan tentang ini akan memberikan kepada pembaca latar belakang sejarah di mana tokoh kita, Syeikh Nawawi Banten, hidup dan menulis karya-karyanya. Bab ini mulai dengan pembahasan tentang fenomena meningkatnya jumlah jemaah haji dari Nusantara meskipun adanya pengawasan dan pembatasan yang dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda. Kemudian, bagian ini menjelaskan tumbuhnya sebuah komunitas pemukim asal Nusantara sebagai konsekwensi dari meningkatnya jemaah haji. Bab ini juga menggambarkan tradisi pembelajaran di Mekah terutama di Masjid al-Harām, satu-satunya lembaga pendidikan tinggi di Hijaz ketika itu. Bab ini diakhiri dengan sebuah kesimpulan.

Bab tiga menjelaskan biografi Syeikh Nawawi Banten. Bagian ini memberikan gambaran tentang usahanya dalam menuntut ilmu, karir mengajarnya dan murid-muridnya yang terlibat dalam jaringan penyebaran pandangan sosio-politiknya di tanah kelahiran mereka. Sedikit informasi tentang keluarga Syeikh Nawawi juga disinggung di sini. Lalu, bab ini menjelaskan tentang jumlah karya-karya Syeikh Nawawi, karya yang diterbitkan dan karya yang dipergunakan dalam kurikulum pesantren di Indonesia. Bab ini ditutup dengan sebuah kesimpulan.

Pandangan-pandangan Syeikh Nawawi Banten tentang kaum Yahudi dan Kristen sebagaimana terrefleksikan dalam tafsirnya akan dibahas pada bab empat. Bagian ini mulai dengan penjelasan mengenai karya-karya tafsir periode awal di dunia Melayu-Indonesia sebelum kemunculan *Marāh Labīd* karya Syeikh Nawawi. Bagian ini juga menjelaskan karakteristik umum dari *Marāh Labīd* dan popularitasnya di lingkungan pesantren. Selanjutnya, bagian ini membahas tentang pemahaman Syeikh Nawawi terhadap kaum

Yahudi dan Kristen berdasarkan penafsirannya atas ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan dua komunitas agama ini. Topik yang dibahas meliputi oposisi kaum Yahudi dan Kristen terhadap agama baru, respon Al-Qur'an atas oposisi tersebut, kritik Al-Qur'an atas kaum Yahudi dan Kristen, dan sikap dan pernyataan positif terhadap kedua komunitas agama ini. Bab ini juga diakhiri dengan sebuah kesimpulan.

Bab terakhir merupakan penutup. Ia dimaksudkan untuk memberikan kepada pembaca sebuah kesimpulan umum dari keseluruhan pembahasan buku ini.

2

NUSANTARA DAN MEKAH PADA ABAD KE-19

Syeikh Nawawi Banten, tokoh yang menghabiskan sebagian besar masa hidupnya di Mekah, dikenal sebagai salah satu ulama yang berpengaruh besar dalam perkembangan Islam di kepulauan Melayu-Indonesia. Ketokohannya terletak, antara lain, pada fakta bahwa ia memberikan sumbangan yang luar biasa bagi pembentukan Islam dengan corak tertentu di Nusantara. Banyak ulama Indonesia di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 menjadi murid Nawawi Banten selama mereka menuntut ilmu keislaman di Mekah atau setidaknya terpengaruh olehnya melalui pembacaan karya-karyanya. Karya-karya Nawawi yang luas dipergunakan di kurikulum pesantren dewasa ini menjadi bukti lain atas peranan pentingnya dalam kesarjanaan agama di Nusantara.[1]

[1]Lihat, misalnya, Abd Rachman, *The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teachings (1850-1950),* PhD dissertasion, University of California, 1997, bab empat dan lima, dan Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat,* Bandung: Mizan, 1995, 37-8.

Nawawi Banten adalah ulama-guru yang mewakili suatu kelompok tertentu dari Muslim Indonesia yang tumbuh pesat pada abad ke-19. Mereka adalah Muslim yang menempuh perjalanan penuh risiko ke Mekah untuk menunaikan haji meskipun banyak upaya pembatasan yang dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda ketika itu. Setelah menunaikan haji, mereka tinggal lebih lama di tanah Hijaz untuk meningkatkan pengetahuan agama mereka dan, dalam beberapa kasus, menjadi pemukim tetap di Mekah. Sudah pasti bahwa pengetahuan tentang Mekah dalam hubungannya dengan Muslim dari kepulauan Nusantara pada abad ke-19 sangat berharga dalam konteks ini. Latar belakang sejarah ini penting dalam hal bahwa informasi ini akan memberikan gambaran tentang situasi sosial-historis di mana Nawawi memainkan peranan pentingnya dalam kesarjanaan Islam dan bagaimana karya-karyanya mesti dibaca dan dipahami.

Pada bagian ini, kita akan menjelaskan latar belakang sejarah dalam konteks dua wilayah di abad sembilan belas yang secara geografis dan politik berbeda, tetapi dari sudut keagamaan saling terkait erat. Yang pertama adalah kepulauan Nusantara di mana kaum Muslimnya merupakan jumlah terbanyak dari jumlah jemaah haji internasional. Yang kedua adalah Hijaz di mana Muslim Nusantara menunaikan haji, menuntut ilmu, dan, dalam beberapa kasus, bermukim. Yang signifikan bagi kita di sini adalah menjelaskan pesatnya pertumbuhan jumlah jemaah haji Nusantara, peningkatan jumlah pemukim Nusantara di Mekah, dan kehidupan sosio-keagamaan di Mekah pada abad sembilan belas.

A. Meningkatnya Jumlah Jemaah Haji

Sejak dulu sampai sekarang, Muslim Nusantara memiliki minat yang luar biasa untuk menunaikan haji. Dalam kosmologi Jawa dan wilayah lain di Asia Tenggara, apa yang disebut dengan pusat kosmos (*centre of cosmos*), titik temu antara yang profan dan yang sakral, memainkan peranan penting

dalam kehidupan masyarakat. Orang suka mengunjungi kuburan orang-orang yang dihormati, leluhur, gunung suci, dan tempat lain yang dipercaya sakral, bukan hanya untuk tujuan ibadah dan persembahan, tetapi juga untuk memperoleh ilmu sakral dan legitimasi politik.[2]

Ketika terjadi islamisasi di Nusantara, Mekah beralih menjadi pusat kosmos menggantikan tempat-tempat yang sebelumnya memegang posisi ini. Perubahan fokus ini logis karena Mekah bagi Muslim dipandang sebagai pusat semesta (*centre of universe*); Mekah adalah tempat di mana wahyu diturunkan; arah ke mana Muslim sedunia menghadap dalam shalat; dan salah satu pusat di mana Muslim menuntut ilmu keagamaan. Pandangan ini, di samping faktor-faktor lain yang akan dijelaskan nanti, membantu menjelaskan fenomena tingginya minat Muslim Nusantara untuk naik haji ke Mekah.

Meskipun tidak ada data statistik, catatan sejarah memperlihatkan bahwa sejumlah Muslim Nusantara sudah melaksanakan ibadah haji pada abad ke-17 dan 18. Hubungan antara kepulauan Melayu-Indonesia dan Hijaz sangat erat dalam hal banyak Muslim dari kawasan ini selama berabad-abad menganggap Mekah sebagai kawasan yang sangat penting dalam kehidupan sosio-keagamaan dan politik Muslim Melayu-Indonesia.

Kita sedikit sekali mengetahui nama-nama Muslim Nusantara yang pergi haji sebelum abad ke-19. Meskipun demikian, beberapa sumber sastrawi menyebutkan sejumlah Muslim yang mengadakan perjalanan ke Mekah seperti penyair besar abad ke-17, Hamzah Fansuri, yang menyebarkan

[2]Pada tahun 1630an, raja dari dua kerajaan yang bersaing, Kesultanan Banten dan Kesultanan Mataram, mengirim utusan ke Mekah untuk memohon pengakuan sebagai sultan dari Sharif Mekah. Meskipun tidak ada lembaga di Mekah yang memberi gelar demikian, mereka percaya bahwa gelar yang datang dari pusat dunia Islam itu akan memberi mereka kekuatan ilahi untuk mempertahankan kekuasaan mereka. Pencarian legitimasi politik ini juga terjadi pada Kesultanan Makasar. Lihat, Martin van Bruinessen, "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci: Orang Nusantara Naik Haji," dalam Dick Douwes & Nico Kaptein, *Indonesia dan Haji,* Jakarta: INIS, 1997, 122-3.

gagasan *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud) setelah ia menunaikan haji dan menuntut ilmu di Mekah dan Yerusalem.[3] Syeikh Yusuf Makassar berkelana ke Arabia pada tahun 1644 dan kembali ke Nusantara sekitar tahun 1670. Setelah menunaikan haji, ia memperpanjang masa tinggalnya untuk belajar bersama ulama-ulama tradisi sufi terkemuka seperti Ibrāhīm al-Kūrānī di Medina. Sekembalinya ke tanah air, ia tidak hanya menyebarkan gagasan-gagasan tarekat sufi Khalwatiya, tetapi juga memegang posisi penting sebagai penasehat Sultan Ageng Tirtayasa di Kesultanan Banten. Ketika Vereenigde Oost-Indies Compagnie (VOC; Perusahaan Dagang Hindia Timur, didirikan tahun 1602 dan bubar tahun 1799) mendukung Sultan Haji untuk mengusir ultan Ageng, ayahnya sendiri, Syeikh Yusuf bersama dengan para pengikutnya memimpin oposisi melawan perusahaan dagang Belanda itu. Setelah perlawanan selama dua tahun, ia tertangkap dan diasingkan ke Sri Langka.[4]

Tokoh Muslim lain yang pergi ke Mekah dan kota lainnya di Hijaz adalah Abdul Rauf Singkel yang kemudian menempati posisi penting di Kesultanan Aceh. Ia dianggap sebagai pendiri tarekat sufi Shattariya di kepulauan Melayu-Indonesia dan penulis *Tarjumān al-Mustafīd,* tafsir lengkap al-Qur'an pertama dalam bahasa Melayu.[5] Karena kurangnya data historis,

---

[3]Tentang Hamzah Fansuri, lihat, misalnya, Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World,* London: Hurst & Company, 2001, 104-110; Van Bruinessen, "Mencari Ilmu," 124-5; S.M.N. Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri,* Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970; dan G.W.J. Drewes & L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri,* Dordrecht-Holland: Foris, 1986.

[4]Tentang Yusuf Makassar, lihat, misalnya, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII,* Bandung: Mizan, 1994, 211-32; Abu Hamid, *Syekh Yusuf Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994; dan Tujimah, *Syekh Yusuf Makassar,* Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1997.

[5]Tentang Abdul Rauf Singkel, lihat, misalnya, Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World,* 125-35; Peter Riddell, *Transeferring A Tradition: `Abd al-Ra'ūf al-Singkili's Rendering into Malay of the Jalalayn Commentary,* Berkeley, CA: Center for South and Southeast Asian Studies, University of California, 1990; Riddell,"The Sources of `Abd al-Ra'ūf 's *Tarjumān al-Mustafīd,*" *JMBRAS,* LVII (2), 113-18; dan A.H. Johns, "Friends in Grace: Ibrāhīm al-Kūranī and `Abd al-Ra'ūf al-Singkilī," dalam S.Udin (ed), *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana,* Jakarta: Dian Rakyat, 1978.

sangat mungkin di samping ketiga tokoh di atas, masih banyak orang Nusantara yang tidak tercatat namanya pergi haji dan bermukim di Mekah dan Madinah. Cukuplah dikatakan bahwa sejak kedatangan Islam ke kepulauan Melayu-Indonesia, Muslim dari kawasan ini telah memberikan perhatian yang besar terhadap ibadah haji sebagai wujud dari kesalehan, ketaatan terhadap agama dan kebanggaan kultural (*cultural prestige*).

Barulah pada paruh kedua abad ke-19 kita memperoleh data statistik mengenai haji dari Nusantara. Vredenbregt mencatat bahwa jemaah haji Nusantara mencapai antara 10-12 persen dari jumlah keseluruhan jemaah haji internasional. Sebuah studi yang dilakukan pada pertengahan abad sembilan belas menunjukkan bahwa jumlah jemaah haji Nusantara berjumlah sekitar 2000 orang setiap tahunnya. Jumlah aktualnya mungkin melebihi catatan ini karena studi ini hanya mencatat jemaah haji yang mengajukan permohonan paspor yang diwajibkan oleh pemerintah kolonial Belanda.[6]

1. Upaya-upaya Pembatasan Haji

Pada kenyataannya, pesatnya jumlah jemaah haji Nusantara membuat VOC, dan kemudian pemerintah kolonial Belanda, merasa khawatir. Kekhawatiran ini erat kaitannya dengan sikap mereka terhadap Islam yang dipengaruhi oleh, dalam tingkat tertentu, kepentingan dagang dan politik mereka. Mereka menganggap haji secara politik berbahaya. Seiring meningkatnya jumlah Muslim Nusantara yang pergi haji ke Mekah, VOC, dan kemudian pemerintah kolonial Belanda, membuat suatu kebijakan tentang haji yang disebut dengan *hajji-policy*. Karena pengetahuan mereka tentang Islam terbatas, mereka memandang orang yang pergi haji seperti pendeta dalam agama Kristen. Mereka menganggap orang yang pergi haji mendapat penghormatan besar dari masyarakat dan, dalam kasus tertentu,

[6]Jacob Vredenbregt, "The Hadjdj: Some of Its Features and Functions in Indonesia," *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde,* 118 (1962), 93.

memiliki kekuatan supernatural. Para haji bisa dengan mudah menyebarkan perasaan tidak puas di kalangan masyarakat dan mendorong mereka untuk melawan VOC dan, nantinya, kekuasaan pemerintah kolonial Belanda. Oleh karena itu, VOC dan, kemudian, pemerintah kolonial Belanda membuat berbagai peraturan yang dimaksudkan untuk membatasi pertumbuhan jemaah haji Nusantara, mempertahankan kekuasaan mereka atas wilayah Nusantara, dan akhirnya mengamankan berbagai kepentingan dagang mereka.

Vredenbregt memberikan informasi berharga tentang upaya pembatasan ini. Pada tahun 1664, VOC tidak mengizinkan tiga orang haji asal Bugis yang baru datang dari Mekah untuk mendarat di Batavia dan memutuskan untuk mengasingkan mereka ke Cape dengan alasan kedatangan mereka akan menimbulkan berbagai dampak serius di tengah penduduk setempat. Tetapi, pada kesempatan lain, atas permintaan seorang pangeran dari Banten, VOC mengizinkan beberapa Muslim Nusantara untuk pergi haji. Pada tahun 1683, ada peraturan yang mengharuskan memperlakukan ulama-ulama di daerah dengan berbagai pertimbangan khusus. Sebuah dekrit tentang larangan jemaah haji kembali ke tanah air dengan kapal VOC dibuat pada tahun 1716. Pada tahun yang sama, sepuluh orang haji diizinkan mendarat meski dengan pengawasan ketat.[7]

Upaya-upaya pembatasan tersebut menunjukkan bahwa sikap VOC terhadap haji berubah-ubah. Hal ini dimungkinkan karena mereka menafsirkan peraturan-peraturan tentang haji sejauh tidak menghalangi haji sebagai ekpresi kesalehan agama. Mereka mengatur haji sejauh memberikan keuntungan dalam bentuk sistem monopoli, yakni ambisi mereka untuk mengontrol semua pelayaran.[8]

Setelah VOC kolaps, pemerintah kolonial Belanda memegang kendali kekuasaan. Pada tahun 1810 Daendels mengeluarkan sebuah peraturan

[7]Vredenbregt, "The Hadjdj," 95-6.
[8]Vredenbregt, "The Hadjdj," 96.

yang memerintahkan "Pendeta Islam" (*Mohammedan Priests*) untuk melengkapi diri mereka dengan paspor kalau ingin bepergian dari suatu tempat ke tempat lainnya di Jawa dengan maksud menghindari terjadinya kekacauan. Pemerintah Inggris pada tahun 1811 mengeluarkan sebuah surat edaran yang berisi peringatan kepada masyarakat akan bahaya 'saids' (sayyid) dan 'native priests' (pendeta lokal) yang disebutnya sebagai 'pengacau'.[9]

Pada paruh pertama abad ke-19, pemerintah kolonial Belanda menerbitkan dua resolusi yang memerintahkan pembatasan yang lebih ketat terhadap haji. Resolusi 1825 dan 1831 dibuat untuk mengurangi jemaah haji sebanyak mungkin dengan cara mewajibkan calon haji membayar paspor haji yang sangat mahal. Menurut resolusi 1825, denda yang mahal akan dikenakan kepada haji yang tidak membeli paspor ini. Selain itu, residen (pejabat tinggi pemerintah kolonial) diperintahkan melalui surat rahasia untuk mengecilkan minat orang membeli paspor haji dan para bupati harus menggunakan pengaruh mereka untuk membatasi masyarakat menunaikan haji. Pada tahun 1852, sebuah resolusi dikeluarkan untuk menggantikan dua resolusi tersebut yang menyatakan bahwa paspor haji masih wajib, tetapi pajak atas haji dihapuskan.[10]

Pada paruh kedua abad ke-19, pemerintah kolonial menerapkan tindakan yang lebih ketat dalam *hajji-policy*-nya. Seperti dijelaskan oleh Vredenbregt, pada tahun 1859 sebuah resolusi haji dikeluarkan dengan ketentuan sebagai berikut: (1) Calon haji harus memiliki sertifikat yang dikeluarkan oleh bupati yang menyatakan bahwa ia mempunyai dukungan keuangan yang cukup buat biaya perjalanan haji dan keluarga yang ditinggalkannya; (2) Sekembalinya dari Mekah, seorang haji diwajibkan menjalani apa yang disebut dengan ujian haji untuk membuktikan bahwa ia benar-benar telah mengunjungi Mekah; dan (3) Ia diperbolehkan

[9]Vredenbregt, "The Hadjdj," 97.
[10]Vredenbregt, "The Hadjdj," 98-9.

menggunakan gelar haji dan memakai pakaian khusus seorang haji jika ia lulus ujian haji tersebut.[11]

Snouck Hurgronje, Islamisis Belanda terkemuka yang bekerja untuk pemerintah kolonial, mengeritik peraturan ini. Ia berpendapat bahwa pemerintah kolonial tidak perlu mengatur secara resmi soal gelar dan pakaian haji. Upaya pembatasan haji justru akan menghalangi apa yang pemerintah kolonial ingin capai. Mayoritas haji hanya layak mendapat perhatian dari segi data statistik; mereka secara politik tidak berbahaya dan tidak perlu ditakutkan. Alih-alih, Snouck menyatakan, bahaya lebih besar ada di kalangan *muqīmīn,* haji yang memperpanjang masa tinggal mereka setelah melaksanakan haji dan menetap di Mekah. Ia merekomendasikan suatu *Islamic policy* berkaitan dengan *muqīmīn* dan haji ini. *Policy* ini dibuat berdasarkan ide penyekatan (*compartmentalization*) di mana Islam dipisahkan ke dalam dua entitas: entitas keagamaan murni, di mana Snouck menyarankan netralitas pemerintah, dan gerakan politik, di mana ia merekomendasikan pengawasan dan ikut campur pemerintah demi terpeliharanya kekuasaan dan otoritasnya. Jadi, pada tahun 1889, di bawah kepenasehatan Snouck Hurgronje, pemerintah kolonial Belanda mulai menjalankan *Islamic policy*-nya.[12] Sebagai konsekwensi dari kebijakan ini, tindakan yang keras terhadap haji mulai dikurangi.

2. Minat Pergi Haji Terus Meningkat

Meskipun banyak peraturan dikeluarkan pemerintah kolonial Belanda pada abad ke-19 untuk membatasi jemaah haji, jumlah orang yang pergi haji justru meningkat luar biasa. Minat ini bukan hanya luar biasa dari segi data

[12]Vredenbregt, "The Hadjdj," 100-4. Tentang *Islamic policy* Snouck Hurgronje, lihat Harry J. Benda, "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia," dalam Adrienne Suddard (ed.), *Continuity and Change in Southeast Asia Collected Journal of Harry J. Benda.* New Haven: Yale University Southeast Asian Studies, Monograph Series No. 18, 1972; dan Benda, *The Crescent and the Rising Sun Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945.* Den Haag: Uitgeverij W. van Hoeve, 1958, Part One.

statistik, tetapi juga dari segi jumlah keseluruhan jumlah jemaah haji internasional.[13] Semua ini menunjukkan bahwa tindakan apapun yang dilakukan pemerintah kolonial Belanda untuk menahan gelombang haji ke Mekah tidaklah mampu menghalangi minat Muslim Nusantara untuk pergi haji. Hal-hal berikut bisa membantu menjelaskan fenomena dua wilayah yang secara geografis terpisahkan.

Setelah dihapuskannya *Cultuurstelsel,* kontrak yang dibuat antara wakil pemerintah kolonial Belanda dan kepala desa yang mengikat penduduk desa pada kerja kontrak tertentu, penduduk desa mulai menanam tanaman komersial dan uang melimpah di pedesaan. Ini bertepatan dengan produksi bahan-bahan mentah oleh perusahaan-perusahaan Barat yang membuat kehidupan ekonomi pedesaan lebih dinamis.[14]

Perubahan struktural ekonomi ini mengakibatkan munculnya kelas baru di kalangan pedagang dan petani yang memainkan peranan penting dalam kehidupan ekonomi pedesaan. Harus dicatat bahwa fenomena ini utamanya terjadi di Jawa pada dekade-dekade akhir abad ke-19, kemudian menyebar ke pulau-pulau di luar Jawa pada awal abad ke-20.[15] Menarik dicatat bahwa kelas baru ini memiliki spirit islami tinggi meskipun muncul dalam bayang-bayang masyarakat kapitalis Barat. Bagi mereka dan orang Indonesia umumnya, manifestasi-diri dari meningkatnya kesejahteraan mereka adalah melaksanakan ibadah haji.

Terdapat perubahan lain yang memberikan kontribusi bagi meningkatnya haji Nusantara pada abad ke-19. Yakni, pertumbuhan penduduk, penyebaran Islam ke wilayah-wilayah yang sebelumnya tidak mengalami islamisasi, meningkatnya komunikasi dan transportasi antara Nusantara dan Hijaz yang membuat pelayaran menjadi lebih singkat dan nyaman, dengan digantikannya kapal layar dengan kapal uap dan

[13]Data berasal dari Vredenbregt, "The Hadjdj," Appendix II, 149.
[14]Vredenbregt, "The Hadjdj," 114.
[15]Vredenbregt, "The Hadjdj," 119.

dibukanya Terusan Suez pada Nopember 1869, pembangunan rel kereta api dan pelayaran antar pulau Nusantara, meningkatnya pelayanan kesehatan dan keamanan selama di perjalanan, dan faktor non-manusia seperti tahun-tahun haji akbar.[16]

Sejak abad ke-19, haji dari dunia Melayu-Indonesia menempati proporsi tertinggi dari seluruh jemaah haji. Jumlah tersebut sangat luar biasa mengingat jarak yang jauh, pembatasan secara politik, kesulitan dan biaya tinggi. Seperti dinyatakan oleh William Roff, pergi haji bagi Muslim Asia Tenggara bermakna "sebagai *rite of passage,* yang menandai transisi dari satu keadaan ke keadaan lainnya, dan sebagai *ritual of affliction,* upaya untuk mengatasi atau menghindari nasib buruk yang sudah terjadi atau dikhawatirkan terjadi."[17] Penjelasan apapun yang diberikan untuk menjelaskan fenomena luar biasa ini menunjukkan bahwa secara menakjubkan pergi haji telah menarik minat dan perhatian Muslim dunia Melayu-Indonesia.

B. Pemukim Nusantara di Mekah

Menurut Nico Kaptein, Muslim Nusantara di Mekah terbagi ke dalam dua kategori: pertama, kelompok haji, dan kedua, pemukim yang tinggal secara permanen di Mekah.[18] Dalam konteks pembahasan ini, kita akan menjelaskan lebih jauh kategori yang kedua.

Data statistik menunjukkan bahwa jumlah mereka yang berangkat ke Mekah untuk berhaji ternyata lebih besar dibanding mereka yang kembali ke tanah air mereka. Pada periode antara tahun 1853-1858, misalnya, jumlah

[16]Vredenbregt, "The Hadjdj," 121-2.

[17]William R. Roff, "The Meccan Pilgrimage Its Meaning for Southeast Asian Islam," dalam Raphael Israeli & A.H. Johns (eds.), *Islam in Asia Vol. II Southeast and East Asia,* Jerusalem: The Magnes Press &The Hebrew University, 1992, 239-40.

[18]Nico Kaptein, *The Muhimmāt al-Nafā'is, A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslim from the End of the Nineteenth Century,* Jakarta: INIS, 1997, 6-7.

haji yang kembali dari Mekah kurang dari setengah jumlah mereka yang berangkat haji. Sejumlah alasan bisa menjelaskan data ini seperti banyaknya jemaah yang meninggal di perjalanan atau dijual menjadi budak. Meskipun demikian, penjelasan terbaik yang bisa diberikan untuk perbedaan ini adalah bahwa dalam jumlah yang signifikan banyak haji memperpanjang masa tinggal mereka di Kota Suci dan banyak dari mereka menetap secara permanen di sana.[19]

Jumlah pemukim dari kepulauan Melayu-Indonesia telah meningkat sejak pertengahan abad ke-19. Mereka membentuk sebuah grup yang disebut dengan "komunitas Jawi", berasal dari kata Arab *Jāwah* yang digunakan oleh orang Arab untuk merujuk pada seluruh kepulauan di Asia Tenggara. Dalam bahasa Arab, para pemukim ini disebut *muqīmīn*. Mereka menghabiskan sisa atau sebagian besar masa hidup mereka di Mekah utamanya untuk tujuan ibadah dan menuntut ilmu keagamaan.[20]

Snouck Hurgronje, yang pernah tinggal di Mekah selama lima bulan pada tahun 1885 setelah secara formal masuk Islam, memberi kita gambaran yang bagus mengenai para pemukim ini melalui observasinya tentang Mekah di dekade-dekade akhir abad ke-19 dalam bukunya *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. Tidak diragukan lagi, karya ini merupakan sumber terbaik mengenai pemukim Jawi di Mekah pada abad ke-19.

Mengenai jumlah pemukim Jawi, Snouck Hurgronje tidak memberi informasi tentang berapa banyak Jawi yang menetap di Mekah pada periode ia berada di sana. Meskipun demikian, kita memperoleh informasi, seperti dicatat Kaptein, bahwa pada penghujung abad ke-19 jumlah mereka sekitar 5600 dari 125.000 total penduduk Mekah termasuk mereka yang lahir di Mekah dari ayah keturunan Jawi, tetapi tidak termasuk anak-anak di

[19]Van Bruinessen, *Kitab Kuning,* 49-50.

[20]Bagi orang-orang Arab ketika itu, istilah *bilād al-jawah* menunjuk secara inklusif kepada semua tanah yang dihuni oleh orang-rang Melayu-Indonesia di Asia Tenggara. *Jāwah* (jamak: *jāwāt*) atau *jāwī* (jamak: *jāwiyyīn*) menunjuk kepada perseorangan, lihat C.C. Berg, "Djawi," *The Encyclopaedia of Islam,* CD Edition, New Edition, 2002.

bawah umur 10-12 tahun.[21] Pada perempat kedua abad ke-20, menurut laporan van der Plas yang menjabat konsul Belanda di Jidah ketika itu, pemukim Jawi berjumlah sekitar 100.000 orang.[22]

1. Inti Pemukim Jawi

Komunitas pemukim Melayu-Indonesia terdiri dari berbagai kelompok professional seperti agen haji yang merekrut calon haji dari daerah asalnya, pedagang, dan pelayan yang bekerja untuk Muslim Nusantara atau orang Arab Mekah. Mereka terbagi berdasarkan wilayah asal mereka di Nusantara.[23] Tetapi, inti dari komunitas Jawi adalah kelompok guru dan murid. Tak seorang pun berani datang ke Mekah kecuali sebagai murid meskipun ia sudah memiliki ilmu keagamaan yang cukup ketika di tanah air. Disebabkan adanya pembedaan berdasarkan daerah asal ketika itu, murid Jawi pertama-tama belajar bersama guru yang berasal dari daerah yang sama dengannya. Kemudian, ia melanjutkan studinya kepada ulama Mekah dan guru Jawi yang telah memperoleh pengakuan sebagai guru besar baik di Masjid al-Harām maupun di komunitas Jawi. Dalam kasus di mana seorang murid belum bisa belajar teks Arab karena bahasa Arabnya belum memadai, ia belajar terlebih dahulu dengan guru Jawi yang menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar. Bahasa Melayu ketika itu merupakan *lingua franca* bagi kalangan pedagang dan kaum terpelajar komunitas Jawi.[24]

Wilayah Pasundan mewakili kelompok utama guru dan murid pada setiap tingkatan umur. Di antara tokoh utama dari wilayah ini, Muhammad

[21]Kaptein, *The Muhimmāt al-Nafā'is,* 8.

[22]Ch. O. van der Plas, "Les relations entre les Pays-Bas et le Hidjaz," in *Grotius, Annuaire pour l'Annee 1931,* La Haye: 1931, 124, sebagaimana dikutip dalam van Bruinessen, *Kitab Kuning,* 50.

[23]C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century Daily Life, Customs and Learning, the Muslims of the East-Indian Archipelago,* terjemahan Inggris oleh J.H. Monahan, Leyden & London: Late E.J. Brill & Luzac, 1931, 232.

[24]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 254.

Garut dan Hasan Mustafa dipandang sebagai guru-sarjana terkemuka. Dari Banten, di mana penduduknya terwakili pada setiap kelompok komunitas Jawi, Syeikh Nawawi Banten, obyek pembahasan buku ini, merupakan tokoh ulama yang paling dihormati. Menurut Snouck Hurgronje, Nawawi Banten adalah guru-sarjana yang terkemuka di kalangan komunitas Jawi pada masa itu dan banyak murid yang belajar bersamanya. Karya-karyanya yang meliputi berbagai bidang keilmuan agama Islam dan diterbitkan di Mekah dan Kairo begitu populer di dunia Melayu-Indonesia dan terus digunakan sebagai kurikulum di pesantren sampai sekarang.[25]

Syeikh Abdul Karim Banten dan murid terdekatnya, Idrus Caringin, menempati posisi penting di kalangan tarekat Qadiriya. Abdul Karim memperoleh ijazah dari Ahmad Khatib Sambas, pendiri tarekat Qadiriya-Naqsabandiya, untuk mengajarkan tarekat kepada masyarakatnya. Dikatakan bahwa pengaruhnya terhadap sebagian besar pemukim Nusantara dan bahkan orang Arab lebih besar daripada tokoh-tokoh yang disebutkan di atas.[26]

Abdul Sukur dari Surabaya juga dipandang sebagai salah satu guru terkemuka di antara orang Jawa. Ia belajar bersama Sayyid Maulana Shattā, ayah Sayyid Bakrī, penulis *I`ānat al-Tālibīn,* sebuah komentar atas *Qurrat al-`Ayn* karya Zayn al-Dīn al-Malībārī. Ia menarik banyak murid dari semua golongan komunitas Jawi, yang jumlahnya tidak kurang dari jumlah murid Nawawi Banten.[27]

Pulau Sumbawa, Nusa Tenggara Barat, juga mempunyai reputasi baik dalam penyediaan ulama bagi pemukim Melayu-Indonesia. Abdulgani Bima merupakan ulama terkenal dari generasi sebelumnya. Di antara guru yang lebih muda, Zainuddin Sumbawa memegang posisi penting. Ia belajar dengan guru-guru yang sama dengan Nawawi Banten, khususnya Ahmad

[25]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 264-71.
[26]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 276-81.
[27]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 283-5.

Zaynī Dahlān dan `Abd al-Hamīd Daghestānī. Snouck Hurgronje menyebutkan bahwa sebuah kumpulan doa dan ibadah berbahasa Melayu karya Zainuddin dalam edisi litograf terbit pada tahun 1876, jauh sebelum didirikannya kantor penerbitan milik pemerintah di Mekah. Pada tahun 1885-6, dua dari karyanya yang berbahasa Melayu terbit: *Sirāj al-Hudā,* komentar atas *Umm al-Barāhin* karya Sanūsī, dan *Minhāj al-Salām,* keduanya karya tentang doktrin Islam.[28]

Sumatra menyediakan pemukim Jawi dengan murid dalam jumlah yang signifikan, tetapi guru dari pulau ini hanya menempati urutan kedua. Kebanyakan pemukim asal Sumatra ini masuk dalam tarekat, utamanya Qadiriyya atau Naqsabandiya di bawah bimbingan Sulaiman Effendi asal Turki, Khalil Pasha, Khalil Efendi, dan Syeikh Abdul Karim asal Banten. Snouck Hurgronje hanya menyebutkan satu guru asal Riau, Syeikh Zein, yang memberikan kuliah kepada sekitar enam puluh murid di sebuah ruangan di rumahnya.[29] Situasi pada periode ini berbeda dari periode sebelumya di mana banyak ulama terkenal seperti Abdul Rauf Singkel dan Abdul Samad Palembang menetap di Mekah dan memainkan peranan kunci dalam penyediaan guru-sarjana bagi Muslim dari dunia Melayu-Indonesia. Sejak separuh kedua abad ke-19, ulama asal Banten, Garut, dan Surabaya memegang posisi penting dalam kehidupan intelektual Mekah seperti ulama asal Aceh, Palembang, Bima, Sambas, Batavia, dan Banjarmasin memainkan peranan yang sama pada periode-periode sebelumnya.

2. Peranan Komunitas Jawi

Sudah pasti haji memainkan peranan penting dalam proses transmisi ide-ide keagamaan dan politik dari Mekah ke dunia Melayu-Indonesia. Tetapi, menurut Snouck Hurgronje, transmisi tersebut lebih banyak dilakukan oleh pemukim Jawi yang mengkomunikasikan ide-ide tersebut

[28]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 285-6.
[29]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 289.

antara Mekah dan daerah asal mereka. Guru dan murid, kelompok inti komunitas Jawi, memainkan peranan tersebut bagi masyarakat dan tanah air mereka. Guru secara khusus merupakan kelompok yang paling dihormati dan mendapat penghargaan yang tinggi dari Muslim asal daerah mereka.[30]

Komunitas Jawi berperan bagi Nusantara sebagai agen transmisi ide-ide yang sedang muncul di dunia Islam. Mereka memberikan pengaruh atas tanah air mereka sebagai perantara ide-ide keagamaan dan pengayaan spritiual. Setelah beberapa tahun belajar di Mekah, banyak pemukim Jawi kembali ke negeri asal mereka dan memegang posisi sebagai guru di sekolah keagamaan, pendiri lembaga pendidikan Islam, penghulu, pemimpin dan pengurus mesjid.[31] Banyak pemimpin keagamaan pada abad sembilan belas dan dua puluh pernah menjadi bagian dari pemukim Jawi. Mereka menetap lebih lama di Mekah setelah melaksanakan haji untuk tujuan ibadah dan menuntut ilmu.[32]

Pengaruh ini bisa juga dilihat dalam buku-buku rujukan yang digunakan di pesantren di Nusantara. Di antara barang dagangan yang dibawa dari Mekah adalah buku-buku karya penulis Jawi yang menetap di Mekah atau ulama Mekah yang dihormati oleh komunitas Jawi. Buku baru yang dibawa dari Mekah segera menjadi bahan pelajaran di sekolah-sekolah Islam.[33] Selain itu, permintaan fatwa kepada mufti Shafi`iyya di Mekah terus datang dari Muslim Nusantara. Berbagai kasus dikirimkan untuk dimintakan fatwanya kepada dua ulama otoritatif, Syeikh Nawawi Banten, dan, kemudian, mufti Ahmad Zaynī Dahlān, ketika konsensus tidak tercapai di majlis fatwa di Nusantara. Ini jelas terlihat dalam *Muhimmāt al-Nafā'is,*

[30]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 254; Kaptein, *The Muhimmāt al-Nafā'is,* 8.

[31]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 256-8.

[32]Nawawi Banten, misalnya, mempunyai pengaruh besar atas murid-muridnya yang kemudian menjadi pemimpin-pemimpin agama di daerah asal mereka. Mereka termasuk Hasyim Asy`ari, pendiri Nahdhatul Ulama (NU), salah satu organisasi agama terbesar di Indonesia, Khalil Bangkalan, Ilyas Serang dan Asnawi Caringin Banten. Peranan penting Nawawi akan dibahas pada Bab Tiga buku ini.

[33]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 258

sebuah kumpulan fatwa berbahasa Melayu dan Arab untuk Muslim Nusantara bertanggal akhir abad ke-19.[34]

Sejumlah buku berbahasa Melayu dalam jumlah signifikan yang diterbitkan di Timur Tengah pada seperempat akhir abad ke-19 menjadi saksi atas pentingnya peranan pemukim Jawi di Mekah. Misalnya, kita bisa menyebutkan karya Nawawi Banten, *Marāh Labīd,* tafsir al-Qur'an setebal dua jilid, diterbitkan oleh sebuah penerbitan di Mekah yang disponsori pemerintahan Usmani. Selain itu, ada karya lain Nawawi yang diterbitkan di Kairo: *Lubāb al-Bayān,* buku tentang Balaghah, *Dharī`at al-Yaqīn,* karya tentang doktrin Islam, dan *Fath al-Mujīb,* komentar atas *al-Durr al-Farīd* karya al-Nahrāwī, guru Nawawi.[35] Karya-karya Daud bin Abdullah Patani juga diterbitkan oleh kantor penerbitan pemerintah di Mekah seperti *Furu` al-Masā'il,* karya tentang hukum dan dogma yang banyak digunakan di Nusantara, *al-Durr al-Thamīn,* buku panduan tentang dogma, *Kashf al-Ghumma,* karya penting tentang akhirat, dan *Jam`ul-Fawā'id,* kumpulan cerita-cerita sufi dan berbagai peringatan. *Bidāyat al-Hidāya,* komentar atas *Umm al-Barāhin* karya al-Sanūsī, karya Muhammad Zein dari Aceh, terbit di Mekah pada tahun 1885, dan *al-Durr al-Nafīs,* sebuah karya tentang dogma yang ditulis oleh Muhammad Nafis dari Banjarmasin, terbit pada tahun 1786 di Kairo.[36] Semua ini menunjukkan bahwa karya-karya penulis Melayu-Indonesia mendapat tempat yang terhormat di kalangan penerbit Timur Tengah dan tokoh-tokoh intelektual Arab dan Turki.

Selain terlibat dalam transmisi keagamaan dan spiritual, pemukim Jawi mempunyai pengaruh politik terhadap para haji dan tanah kelahiran mereka. Muslim dari negara lain datang ke Mekah dengan membawa berbagai ide politik dan keagamaan yang sedang hangat di negara mereka. Selain itu, Mekah pada abad ke-19 berada dalam kekuasaan kekhalifahan

[34]Kaptein, *The Muhimmāt al-Nafā'is,* 9.

[35]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 271. Lebih lengkap tentang karya Nawawi Banten akan dibahas pada Bab Tiga.

[36]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 287.

Usmani. Karena itu, pemukim Jawi bukan hanya dihadapkan pada kekayaan ide-ide keagamaan, melainkan juga terlibat dalam pertukaran ide-ide politik. Komunikasi ini pada gilirannya membuat mereka sadar akan keberadaan mereka sebagai bagian dari dunia Islam dan akan situasi politik yang terjadi di tanah kelahiran mereka. Komunitas Jawi menyampaikan isu-isu internasional tersebut kepada sesama Muslim sedaerah asal dan murid yang kembali ke tanah air setelah bertahun-tahun belajar di Mekah. Pada batas tertentu, para haji yang datang setiap tahun ke Mekah membawa ide-ide ini ke daerah asal mereka.

Pan-Islamisme, ideologi yang marak pada tahun 1870an dan bertujuan untuk menyatukan seluruh kaum Muslim di dunia di bawah kepemimpinan Khalifah Usmani, menarik banyak perhatian Muslim di dunia Melayu-Indonesia.[37] Adanya kontak dengan Muslim dari negara lain membuat mereka sadar bahwa banyak negara Muslim berada di bawah kekuasaan pemerintahan kafir seperti India Islam di bawah pemerintahan Inggris dan tanah air mereka di bawah kekuasaan Belanda. Ini menyebabkan munculnya kesadaran bahwa tanah air mereka berada di bawah kekuasaan kafir. Karena itu, muncullah ide-ide anti-kolonial seperti ide persatuan Muslim Nusantara, ide pengusiran kolonialis Belanda dan pandangan bahwa membiarkan sebuah negara Muslim berada di bawah kekuasaan kafir tanpa perlawanan adalah sikap yang bertentangan dengan perintah Tuhan.[38]

Sikap anti-kolonial tersebut dan wacana politik lainnya mempengaruhi guru dan murid Jawi yang nantinya kembali ke daerah asal mereka di mana mereka terlibat dalam transmisi ide-ide tersebut kepada masyarakat mereka.[39] Mungkin gerakan-gerakan anti-kolonial di Indonesia pada abad

[37]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 260. Tentang Pan-Islamisme, Muslim kepulauan Indonesia dan Belanda, lihat Jan Schmidt, *Through the Legation Window 1876-1926, Four Esaays on Dutch, Dutch-Indian and Ottoman History,* Istanbul: Nederlands Historisch-Archaelogish Instituut, 1992.

[38]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 260-1.

[39]Van Bruinessen, *Kitab Kuning,* 51-2.

ke-19 dan 20 terinspirasi oleh kontak antara pemukim Jawi dan sesama Muslim di daerah asal mereka mereka. Akibatnya, pemerintah kolonial Belanda merasa ketakutan. Mereka menganggap haji dan pemukim Jawi di Mekah sebagai ancaman serius terhadap kekuasaan mereka.

Jadi, dari sudut pandang keagamaan, komunitas Jawi bertindak sebagai agen yang terus-menerus memelihara, menjaga dan menguatkan kehidupan keagamaan sesama Muslim di daerah asal mereka. Jauh sebelum bangkitnya gerakan nasionalis pada awal abad ke-20, mereka sudah terlibat dalam gerakan anti Belanda dengan cara mengkomunikasikan wacana politik dalam sebuah kerangka keagamaan di kalangan Muslim sedaerah. Pengaruh besar yang dimiliki oleh komunitas Jawi ini mendorong Snouck Hurgronje untuk menyebut mereka sebagai "jantung kehidupan keagamaan di kepulauan Nusantara dan nadi yang memompa darah segar dengan cepat ke seluruh tubuh penduduk Muslim di Indonesia." [40] Patut dicatat bahwa karena pengaruh besar mereka inilah, Snouck Hurgronje dengan *Islamic policy*-nya membuat perubahan yang menentukan dalam kebijakan haji pemerintah kolonial Belanda. Menurutnya, bukanlah haji tetapi pemukim Nusantara yang yang harus diawasi, dibatasi dan diintervensi oleh pemerintah Belanda untuk menjaga kekuasaannya atas Nusantara.

C. Menuntut Ilmu di Mekah

Mekah tidak hanya menarik Muslim dari seluruh dunia untuk menunaikan kewajiban-kewajiban agama, tetapi juga untuk menuntut ilmu suci di bawah bayangan Ka'bah. Muslim biasa dan Muslim terpelajar datang ke Mekah untuk melaksanakan haji, belajar ilmu agama dan kemudian mentransmisikannya kepada sesama Muslim di negara mereka. Di sini, kita akan menjelaskan tradisi menuntut ilmu di Mekah pada abad ke-19. Ini akan memberikan gambaran tentang latar belakang di mana Muslim dari

[40]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 254, 291.

kepulauan Melayu-Indonesia, baik para haji yang tinggal untuk beberapa bulan maupun para pemukim yang menetap permanen, menuntut ilmu di Tanah Suci. Kita akan mulai dengan gambaran Burckhardt tentang belajar di Mekah ketika ia mengunjungi kota itu pada awal abad ke-19:

> Pembelajaran dan ilmu pengetahuan tidak bisa diharapkan berkembang di tempat di mana setiap pikiran dipenuhi oleh keinginan mencari kekayaan atau surge. Mekah pada saat ini berada jauh di bawah kota-kota lain dengan populasi yang sama di Syria dan Mesir termasuk dalam bidang ilmu-ilmu keislaman. Mungkin tidak seperti ini pada periode sebelumnya ketika sekolah negeri dan madrasah dibangun, yang sekarang sudah beralih menjadi penginapan jemaah haji milik masyarakat. Al-Fasi mengatakan bahwa pada masanya terdapat sebelas madrasah di samping sejumlah pondok sufi, atau sekolah wakaf yang tidak terlalu kaya yang juga menyediakan penginapan bagi jemaah haji miskin. Pondok yang terdapat di mesjid banyak yang masih berdiri, tetapi sekarang hanya digunakan sebagai penginapan. Tidak ada satupun sekolah umum di kota ini di mana banyak kuliah diberikan. Masjid al-Haram adalah satu-satunya tempat di mana guru ilmu ketimuran bisa ditemukan. Mata kuliah di Mekah (yakni di berbagai tempat seputar Masjid al-Haram) adalah, seperti biasa, hukum Islam, tafsir al-Qur'an dan hadis Nabi.[41]

Gambaran ini mungkin benar pada saat Burckhardt melakukan observasinya di Mekah pada seperempat pertama abad ke-19 ketika kehidupan akademik dalam kondisi yang menyedihkan dan mandeg. Perubahan terjadi, setidaknya, ketika Snouck Hurgronje tinggal selama beberapa bulan di Mekah pada tahun 1885, lima puluh tahun lebih setelah observasi Burckhardt. Mungkin juga Burckhardt hanya melihat manifestasi

[41]John Lewis Burckhardt, *Travels in Arabia,* London: John Murray, 1829, reprint New York: Frank Cass, 1968, 211.

populer dari tradisi keilmuan di Mekah dan teridealisasikan oleh model pendidikan Eropa. Tetapi, ia mungkin melewatkan realitas terdalam dari pendidikan agama di tanah suci. Terlebih lagi, Mekah dan Madinah pada abad-abad sebelumnya telah memainkan peranan yang penting dalam mengkomunikasikan dan mentransmisikan ide-ide baru keagamaan kepada dunia Islam termasuk kepulauan Melayu-Indonesia.[42]

Secara umum, model pembelajaran di Mekah pada abad ke-19 masih tetap seperti pada abad-abad sebelumnya. Nilai-nilai budaya dan hukum di Hijaz berputar di sekitar agama. Tokoh agama memegang tugas pemeliharaan, peningkatan dan penyebaran nilai-nilai ini. Hal yang sama terjadi pada tradisi keilmuan dan pendidikan di masyarakat Mekah.[43]

Berkaitan dengan lembaga keilmuan, Mekah memiliki lembaga pembelajaran keagamaan dasar (*al-ta`līm al-awwalī*) yang dilaksanakan di *kuttāb* (jamak: *katātib*). Di situlah semua aktivitas belajar dilaksanakan. *Kuttāb* bisa bertempat di sebuah mesjid atau rumah milik seorang terpelajar yang utamanya mengajar ilmu keagamaan demi Allah.[44] Secara umum, sistem pembelajaran *kuttāb* tidak mengalami perubahan sejak kemunculannya pada masa Dinasti Umayyah. Belajar di *kuttāb* berlangsung selama lima tahun. Ilmu yang diajarkan kepada murid meliputi keahlian dasar seperti membaca, menulis, matematik, dan aturan ibadah dasar. Membaca al-Qur'an adalah di antara pelajaran pokok yang dipelajari di *kuttāb*. Pengetahuan keagamaan dipelajari dengan cara menghafal, terutama ayat atau surat yang yang penting untuk keperluan ibadah. Di

[42]Lihat, misalnya, John Voll,"Hadith Scholars and Tariqah: An Ulama Group in the 18th Century, Haramayn and Their Impact in the Islamic World," *Journal of Asian and African Studies* 15 (1980), 264-273; dan Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII,* Bandung: Mizan, 1994.

[43]William Ochsenwald, *Religion, Society and The State in Arabia The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908,* Columbus: Ohio State University Press, 1984, 74.

[44]Lebih detail tentang *kuttāb,* lihat J.M. Landau, "Kuttab," *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM Edition, New Edition, 2002.

kuttāb tertentu, khususnya yang besar, hadis Nabi, tafsir al-Qur'an, fiqh, tata bahasa dan sastra Arab juga dipelajari. Karena kurangnya dukungan keuangan dari pemerintah, kebanyakan *kuttāb* didanai dari uang masyarakat dan sumber publik lainnya.[45]

Jika rajin, ulet dan punya dukungan keuangan, setelah lulus dari *kuttāb* seorang murid bisa meneruskan ke *rushdiye,* sekolah yang didanai oleh Pemerintah Turki Usmani, atau *madrasa*,[46] sekolah yang didanai masyarakat, untuk menuntut pendidikan yang lebih tinggi dan spesialisasi ilmu keagamaan. Ilmu yang dipelajari di *rushdiye* pada umumnya berbasiskan agama dan keahlian bahasa, yang berbeda sesuai dengan umur dan kemampuan murid. Di *rushdiye* Jiddah pada tahun 1885, misalnya, agama diajarkan pada tahun pertama; pada tahun kedua seorang murid belajar bahasa Persia dan Turki; dan pada tahun ketiga, ia belajar aritmetik, geografi, sejarah, dan penulisan surat. Ini bisa dibandingkan dengan kurikulum pada masa awal abad ke-20 ketika ilmu yang diajarkan kepada murid lebih intensif pada setiap tahunnya termasuk bahasa Perancis, geografi dan arsitektur.[47]

Kebanyakan penduduk Hijaz tidak mengirimkan anak-anak mereka ke *rushdiye*. Meskipun ilmu keagamaan bagian dari kurikulumnya, *rushdiye* dipandang sebagai sekolah sekuler yang cenderung mengikis otoritas ulama dan, pada saat yang sama, membawa murid ke arah sekularisasi. Orang Hijaz menganggap *rushdiye* sebagai sarana pengturkian anak-anak mereka dan akhirnya menarik mereka ke pemerintahan dan dinas militer. Hal ini mengakibatkan didirikannya *madrasa*, sekolah swasta, sebagai alternatif bagi sekolah pemerintah *rushdiye*. Pendirian *madrasa* ini merupakan inisiatif para pedagang kaya yang saleh, suatu kelompok yang muncul di Jiddah dan

[45]Ochsenwald, *Religion,* 74-5; Badri Yatim, *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci Hijaz (Mekah dan Medinah) 1800-1925,* Jakarta: Logos, 1999, 205-6.

[46]Tentang madrasah, lihat J. Pedersen-G. Makdisi, "Madrasa," *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM Edition, New Edition, 2002; dan A.L. Tibawi, "Origin and Character of al-Madrasa," *BSOAS*, XXX, 1962, 225-238.

[47]Ochsenwald, *Religion,* 77.

Mekah sebagai akibat tumbuhnya perdagangan di paruh kedua abad ke-19, dan para dermawan dari negara Islam lainnya.[48]

Sebagai informasi, beberapa *madrasa* bisa disebutkan di sini. Madrasa al-Saulatiya yang terkenal didirikan tahun 1875 oleh Muhammad Khalīl Rahmat Allāh (1818-1890), ulama dari India. Dengan dukungan keuangan dari Saulat al-Nisā', seorang perempuan Muslim yang hidup di Kalkuta yang namanya diabadikan sebagai nama sekolah itu, Rahmat Allāh membuka sekolah itu dengan tujuan menyediakan pendidikan agama dan ilmiah bagi anak-anak penduduk asing yang tinggal di Mekah. Muslim India lainnya, `Abd al-Haq Qārī, membuka sebuah *madrasa*, al-Fakhriyya, pada tahun 1879 dengan bantuan keuangan dari para haji, orang tua murid dan khedive Mesir. Di Jiddah, dua orang Mesir dan tiga orang Jiddah membangun sekolah dasar agama al-Najah.[49]

Sejauh hubungannya dengan sistem pendidikan, bisa dikatakan bahwa kurikulum yang diajarkan kepada murid dan model pembelajaran yang digunakan di *madrasa* tidak berbeda dengan kurikulum dan model di *rushdiye*. Tetapi, bahasa Turki tidak lagi menjadi bahasa pengantar, digantikan dengan bahasa Arab. Sekolah model ini lebih banyak terjangkau oleh semua masyarakat. Sistem *madrasa* tampaknya dirancang untuk memenuhi tantangan sekolah modern dan kebutuhan keagamaan. Selain itu, sejalan dengan reformasi pendidikan, beberapa *madrasa* dibuka untuk perempuan, seperti Madrasa al-Hazaziya, Madrasa al-Falāh, Madrasa Raudat al-Atfāl, dan Madrasa Asyih. Ilmu yang dipelajari meliputi pengetahuan agama, keahlian bahasa, menulis, membaca, dan keahlian merawat rumah.[50]

Perubahan ini barangkali dipengaruhi oleh reformasi pendidikan yang terjadi di Mesir dan India pada separuh kedua abad ke-19. Fakta bahwa

[48]Yatim, *Sejarah Sosial,* 217-8; dan Ochsenwald, *Religion,* 780-9.

[49]Ochsenwald, *Religion,* 75; Muhammad `Abd al-Rahmān al-Shāmikh, *Al-Ta`līm fī al-Makka wa al-Madīna,* Riyadh: no publisher, 1393/1973, 39-65; dan Yatim, *Sejarah Sosial,* 221.

[50]Yatim, *Sejarah Sosial,* 218, 224.

kebanyakan pendiri dan guru *madrasa* datang dari dua negeri tersebut membantu menjelaskan perubahan penting di bidang pendidikan ini. Fenomena ini terjadi akibat adanya kontak antara penduduk Mekah dengan para haji dari seluruh dunia. Di Mekah, para haji kemudian menyampaikan ide-ide dan peristiwa-persitiwa yang terjadi di negeri mereka kepada ulama Mekah dan sesama Muslim dari negara lain.

Selain *rushdiye* dan *madrasa,* al-Masjid al-Harām di Mekah dan al-Masjid al-Nabawī di Madinah memberi kesempatan bagi murid yang sudah menyelesaikan pendidikan *kuttāb*-nya untuk menempuh studi agama yang lebih tinggi. Pada abad ke-19, seperti pada waktu-waktu sebelumnya, al-Masjid al-Harām, meminjam istilah yang digunakan Snouck Hurgronje, adalah "satu-satunya gedung universitas di Mekah." [51] Ahmad Zaynī Dahlān (w. 1886), yang memengang jabatan *Shaykh al-`Ulama*' ketika Snouck Hurgronje mengunjungi Mekah pada tahun 1885, mengatur jalannya pengajaran seperti seorang rektor universitas.[52]

Sekali lagi, Snouck Hurgronje memberi kita gambaran yang berharga tentang pembelajaran di universitas al-Masjid al-Harām. Kegiatan belajar-mengajar dilaksanakan di *halqa* (lingkaran murid). Para murid mempunyai kebebasan untuk memilih *halqa* sesuai dengan minat dan ilmu yang ingin dipelajarinya. Para murid tersebut, yang umurnya berkisar antara enam belas dan empat puluh tahun, membentuk sebuah lingkaran yang terdiri dari sepuluh sampai enam puluh mengelilingi seorang profesor. Kuliah benar-benar terbuka dan gratis. Tidak ada pendaftaran. Siapapun boleh menghadiri kuliah sebagai peserta tetap, sekedar ingin tahu atau mencari *baraka* (berkah). Menurut Yatim, ada sekitar dua puluh lima *halqa* di al-Masjid al-Harām pada abad ke-19.[53]

---

[51]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 173.

[52]Snouck Hurgronje, teman akrab Ahmad Zaynī Dahlān, menyebut Dahlan rektor Universitas Mekah. Lebih lengkap tentang sang rektor, lihat, Snouck Hurgronje, "Seorang Rektor Universitas Mekah (Dengan Tambahan) 1887," *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje V,* Jakarta: INIS, 1996, 57-108.

[53]Yatim, *Sejarah Sosial,* 207-8.

Mayoritas murid datang dari negara lain karena pada umumnya penduduk asli Mekah memiliki semangat menuntut ilmu yang rendah. Jika bahasa ibu mereka bukan bahasa Arab, mereka harus mengikuti pelajaran-pelajaran dasar bahasa Arab sebelum memasuki ruang kuliah yang besar di al-Masjid al-Harām. Beberapa murid sudah memiliki kemampuan bahasa Arab yang memadai sewaktu di negara asal mereka untuk menghadiri kuliah di al-Masjid al-Harām. Tetapi, kebanyakan dari mereka tidak siap untuk mengikuti pelajaran di al-Harām. Oleh karena itu, murid-murid dari kepulauan Melayu-Indonesia, Malabar, dan negara non-Arab lainnya menghabiskan beberapa tahun di *kuttāb* bersama guru yang berasal dari negara yang sama, belajar buku-buku dasar bahasa Arab dalam bahasa ibu mereka. Setelah berhasil mengatasi hambatan ini, mereka bisa saja, untuk beberapa tahun lagi, meneruskan belajar bersama guru yang sama atau mengikuti kuliah di al-Harām, tujuan utama setiap murid. [54]

Profesor di al-Harām berasal dari berbagai negara dan mazhab pemikiran. Semua mufti dari keempat mazhab fiqh menjadi pengajar di sana. Karena mayoritas penduduk Mekah bermazhab Shāfi`iyya ketika itu, jumlah profesor mazhab Shāfi`iyya mencapai dua puluh atau tiga puluh dari total lima puluh atau enam puluh pengajar. Posisi *Shaykh al-`Ulamā'*, serupa jabatan rektor universitas al-Masjid al-Harām, dipegang oleh mufti besar Shāfi`iyya. *Halqa* Shāfi`iyya, menurut Snouck Hurgronje, terlihat sebagai model paling menarik dari kehidupan akademik di Mekah. Banyak profesor mazhab ini penduduk asli Mekah seperti *Shaykh al-`Ulama'* Ahmad Zaynī Dahlān, `Abd Allāh Zawāwī, dan Sayyid Abū Bakr Shattā.[55]

Profesor mazhab Shāfi`iyya banyak juga berasal dari Mesir. Mereka lulusan dari Mesjid al-Azhar, pusat keilmuan Shāfi`iyya di Kairo ketika itu. Mereka termasuk Muhammad Basyūnī, Omar Shāmī, Mustafā `Afīfī, dan Muhammad Menshāwī. Banyak yang menganggap Mekah sebagai tempat

[54]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 187.
[55]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 184.

Islam sejati sejak Ismail Pasha melakukan eropanisasi Mesir dan Inggris menguasai negeri tersebut.[56] Para profesor juga datang dari Hadramawt. Yang terkemuka keilmuannya di antara mereka adalah Muhammad Sa`īd Bā Besēl, yang juga dikenal sebagai *amīn al-fatwā' Shaykh al-`Ulama'* Ahmad Zaynī Dahlān dan *muqri',* yang tugasnya mengulang penjelasan Dahlān sehingga para murid bisa mendengar dan memahami kuliahnya dengan baik.[57]

Di antara profesor asal Daghestani, `Abd al-Hamīd al-Daghestānī dianggap sebagai tokoh yang paling dihormati dan putranya, Muhammad, dikenal sebagai salah satu pembaca Qur'an terbaik di Mekah. Terdapat sedikit profesor asal kepulauan Melayu-Indonesia, salah satunya adalah Zainuddin Sumbawa. Ini mungkin disebabkan watak sederhana dan rendah hati komunitas Jawi meskipun banyak Jawi yang memiliki pengetahun yang luas tentang ilmu keislaman dan banyak pula yang menulis karya tentang ilmu keislaman, seperti Nawawi Banten yang akan kita diskusikan pada bab selanjutnya.[58]

Tampaknya setiap orang bisa memberikan kuliah di halaman atau ruang Masjid al-Harām jika ia bisa menarik orang untuk mendengarkan kuliahnya. Tetapi, sebenarnya tidak demikian. Selain kesederhanaan dan perasaan inferior kesukuan terhadap ulama Arab, keterbatasan ruangan menghalangi profesor yang baik untuk mengajar di al-Harām. Dalam hal ini, mereka lebih suka membagi ilmu mereka dengan Muslim sedaerah di rumah atau tempat lain. Untuk bisa diterima menjadi profesor di al-Harām, seseorang harus menjalani ujian yang dipimpin oleh *Shaykh `Ulama'*, sang rektor universitas al-Harām. Setelah lulus, ia mendapat sertifikat mengajar di al-Harām.[59]

Seorang profesor biasanya menggunakan satu dari tiga metode mengajar berikut: 1) membacakan kepada murid komentar atau penjelasan

[56]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 185.
[57]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 185-6.
[58]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 186.
[59]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 175.

(*sharh* dan *hāshiya*) ulama terdahulu mengenai teks yang sedang dibahas; 2) membaca komentar disertai penjelasan lisan yang diambil dari komentar terbaik supaya lebih bisa dipahami; dan 3) menerbitkan sebuah kumpulan berisi komentar-komentar tersebut. Kebanyakan profesor mengikuti metode pertama karena itu yang paling mudah dan sebagai bukti kerendahhatian dan penghormatan mereka terhadap ulama-ulama terdahulu.[60]

Pada umumnya, kuliah diadakan setiap hari setelah shalat lima waktu. Setelah shalat subuh, kuliah hampir seluruhnya berkaitan dengan hukum Islam (*fiqh*), yang dirancang sesuai dengan mazhab murid yang mengikutinya.[61] Tidak ada perkuliahan dari selesainya kuliah pagi sampai waktu setelah shalat zuhur. Tetapi, biasa juga di interval tersebut seorang profesor memberikan kuliah dan murid yang sudah maju membagikan ilmunya kepada murid yang belum mampu. Selain itu, beberapa profesor memanfaatkan waktu luang ini untuk mengajar pelajaran yang jarang dipelajari dan tidak mempunyai jadwal tetap, seperti *hadīth* dan *usūl al-fiqh*. Dalam pelajaran ini, para murid lebih memiliki kebebasan untuk memilih profesor mana yang disukainya. Beberapa karya cetakan digunakan dalam kuliah-kuliah ini seperti komentar panjang Qastalānī atas *Sahīh Bukhārī* atau komentar Abū Zakariyya' al-Nawāwī atas *Sahīh Muslim*.[62]

Segera setelah salat zuhur berakhir, kuliah tentang apa yang disebut dengan ilmu-ilmu alat (*instrumental sciences*) dan teologi Islam dimulai. Kuliah bidang ini hanya dihadiri oleh murid pemula sebelum mereka mengikuti kuliah bidang hukum Islam dan ilmu lanjutan lainnya. Kuliah ilmu alat ini meliputi *sarf* (sejenis morfologi bahasa Arab) dan *nahw* (ilmu tentang kata; tata bahasa Arab tinggi). *Al-Ajurumiyya* karya Ibn Ajurum dan *Alfiyya* karya Ibn Mālik, dua karya yang yang dianggap sebagai buku pegangan otoritatif dalam tata bahasa Arab, digunakan dalam kuliah tersebut. Ilmu

[60]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 188.
[61]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 191.
[62]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 191-2.

alat lainnya adalah *`ilm al-balāgha* (gaya bahasa, puisi, dan retorika) dan *`ilm al-mantiq* (logika Aristotelian), yang diajarkan oleh *Shaykh al-`Ulamā*' pada sore hari ketika Snouck Hurgronje tinggal di Mekah.[63] Dasar-dasar dogma Islam, *usūl al-dīn,* atau *`ilm al-tawhīd* biasanya diajarkan kepada murid sebelum menyelesaikan pelajaran hukum. Secara umum, doktrin-doktrin Islam yang dipelajari hampir semuanya bercirikan aliran teologi Ash`ariyya.[64]

Jam-jam setelah shalat `asar diisi lagi dengan kuliah hukum Islam seperti di sesi pagi dan ilmu alat seperti kuliah setelah shalat zuhur. Kuliah ilmu keagamaan tinggi seperti tafsir al-Qur'an juga diberikan pada sesi ini. Kuliah tafsir menuntut persyaratan-persyaratan yang berat. Kebanyakan mereka yang mengambil kuliah ini adalah murid-murid tingkat atas, yang sudah beberapa kali menamatkan al-Qur'an sesuai dengan aturan tajwidnya atau bahkan hafal di luar kepala. Karya al-Baydāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl,* dan karya dua Jalal (Jalālayn; Jalāl al-Dīn al-Suyūtī dan Jalāl al-Mahallī), dikenal dengan *Tafsīr al-Jalālayn,* merupakan bacaan utama di kuliah ini.[65]

Setelah shalat magrib, waktu digunakan untuk kuliah hukum Islam, seperti di pagi hari, dan metodologi hukum, *usūl al-fiqh.*[66] Kuliah mulai lagi di Masjid al-Harām segera setelah shalat `isha. Kuliah di waktu ini, biasanya diberikan oleh profesor muda, berisi tentang ilmu alat dan dogma seperti di sesi sore. Berangsur-angsur ruangan di al-Harām menjadi kosong setelah kuliah ini. Banyak orang merebahkan diri di lantai dan tidur di sajadah mereka dan beberapa di antaranya melaksanakan shalat malam.[67]

Meskipun kehidupan universitas pada umumnya berhenti pada hari Selasa dan Jumat, ada beberapa kuliah ilmu tertentu untuk audiens yang terbatas pada hari-hari ini. Tetapi, kuliah-kuliah ini berbeda dari kuliah-

[63]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 192.
[64]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 192-6.
[65]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 197.
[66]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 199.
[67]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 199-200.

kuliah hari lainnya; sedikit mahasiswa mengikutinya dan yang dipelajari adalah khusus ilmu yang tidak memiliki jadwal tetap, seperti ilmu alat tingkat tinggi (tata bahasa Arab, puisi, retorika, logika dan aritmetika), tafsir al-Qur'an, hadis Nabi, dan tasawwuf.

Buku-buku tasawwuf yang digunakan biasanya berupa ringkasan atau kumpulan karya-karya al-Ghazzālī. Rektor universitas al-Harām, Shaykh Ahmad Zaynī Dahlān, membacakan karya terbesar al-Ghazzālī, *Ihyā' `Ulūm al-Dīn,* setelah shalat Jumat dan karya kumpulannya sendiri pada hari lainnya. Karya sufi terkenal lainnya seperti Ibn `Arabī dan Sha`ranī mendapat apresiasi tinggi, tetapi jarang dijadikan bahan kuliah dibanding *Ihyā'* al-Ghazzālī.[68] Secara umum, tasawwuf yang berkembang di Mekah dan diajarkan kepada murid di al-Harām berada dalam bimbingan ortodoksi, penerapan hukum yang ketat, dan kualitas moral. Semua ini menunjukkan bahwa al-Ghazzālī memainkan peranan penting dalam pemurnian dimensi mistik Islam dari campuran non- ortodoksi dengan mengarahkannya ke arah ortodoksi dan hukum. Ia memberikan kontribusi bagi dominannya tiga cabang utama ilmu keislaman, yakni Hukum, Dogma dan Tasawwuf, yang tidak terpisahkan satu dari yang lainnya dalam kehidupan kesarjanaan Muslim.

D. Kesimpulan

Bukti-bukti menunjukkan bahwa Muslim dari kepulauan Melayu-Indonesia sudah melaksanakan haji sejak abad ke-17. Hamzah Fansuri dari Aceh, misalnya, mewakili gelombang haji pertama asal Nusantara pada separuh kedua abad ke-17. Tetapi, tidak ada data statistik yang menunjukkan jumlah jemaah haji pada periode ini. Baru dua abad kemudian kita memperoleh informasi berkaitan dengan meningkatnya jumlah jemaah haji ke Mekah. Jumlah ini utamanya berasal dari data statistik yang dibuat untuk kepentingan pemerintah kolonial Belanda. Data menunjukkan bahwa

[68]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 200-3.

meskipun pemerintah kolonial berupaya untuk menakuti, membatasi dan mencegah orang pergi haji ke Mekah, jumlah jemaah haji justru meningkat luar biasa pada abad ke-19. Meningkatnya kemakmuran masyarakat memberikan kontribusi bagi peningkatan ini. Alasan terbaik yang bisa menjelaskan fenomena adalah persepsi bahwa pergi haji merefleksikan kesalehan seseorang dan memberikan prestise kultural dan, dalam batas tertentu, keuntungan politik.

Muslim yang pergi ke Mekah pada waktu itu terbagi ke dalam dua kategori: peziarah dan pemukim tetap. Para peziarah meninggalkan tanah air dan keluarga mereka dengan tujuan menunaikan haji. Mereka tinggal beberapa bulan di Kota Suci sampai menyelesaikan ritual haji. Tidak semua mereka kembali ke tanah air setelah menunaikan haji. Banyak peziarah memperpanjang tinggal mereka di Mekah atau menetap secara permanen di sana dengan tujuan menuntut ilmu keislaman. Orang-orang ini pada gilirannya membentuk kategori kedua Muslim Nusantara, yakni para pemukim, yang dikenal di kalangan Arab dengan sebutan "Jawi", sebuah istilah yang menunjuk secara inklusif semua orang dari kepulauan Melayu-Indonesia.

Komunitas Jawi terdiri dari bermacam kelompok, dari profesor di al-Harām sampai pelayan, baik di rumah orang Jawi maupun di rumah penduduk Mekah. Tetapi, guru dan murid merupakan kelompok inti komunitas Jawi. Mereka memainkan peranan penting dalam transfer ilmu keagamaan dari Mekah, pusat keilmuan ketika itu, ke kepulauan Melayu-Indonesia, kawasan periferal dunia Islam. Mereka memberikan kontribusi bagi terbentuknya ortodoksi di Nusantara. Selain itu, mereka diduga terlibat dalam transmisi ide-ide politik tertentu dari Mekah ke tanah air mereka karena mereka ambil bagian dalam wacaca politik dengan Muslim dari negara lain. Perasaan anti-kolonial tentu saja termasuk di antara ide-ide yang mereka sampaikan kepada Muslim sedaerah baik di Mekah maupun di Nusantara. Dengan mempertimbangkan latar belakang inilah, pemerintah

kolonial Belanda menganggap komunitas Jawi sebagai ancaman bagi kekuasaan mereka. Akibatnya, mereka berupaya mengawasi para haji dan komunitas Jawi dan melakukan intervensi dengan mengeluarkan berbagai peraturan yang dimaksudkan untuk menghentikan gelombang haji dan pengaruh mereka di tanah air.

Bisa dikatakan bahwa di Mekah komunitas Jawi tidak belajar di *madrasa* milik penduduk Mekah atau *rushdiye* milik pemerintah Usmani untuk tingkat pendidikan dasar dan menengah. Mereka belajar pertama kali dengan guru-guru dari Nusantara. Karena adanya perasaan keterikatan daerah dan demi kenyamanan, seorang Jawi biasanya belajar bersama guru yang berasal dari daerah yang sama dengannya. Para murid pertama kali belajar ilmu-ilmu alat, seperti tata bahasa Arab, retorika, logika, pengetahuan dasar hukum Islam (*fiqh*) dan teologi Islam (*tawhīd*). Setelah memperoleh keahlian yang diperlukan, mereka melanjutkan ke jenjang studi yang lebih tinggi, baik dengan guru yang sama atau dengan profesor lain, Jawi atau dari negara lain, di Masjid al-Harām, satu-satunya tempat pendidikan tinggi pada masa itu. Mereka bisa mempelajari level tinggi dari ilmu yang pernah mereka pelajari sebelumnya atau meneruskan belajar kurikulum yang lebih kompleks. Pada level ini, ilmu yang diajarkan kepada murid termasuk tafsir al-Qur'an, hadis Nabi dan tasawwuf. Jelas bahwa al-Haram merupakan pusat belajar di mana setiap murid dari Nusantara memimpikan menuntut ilmu keagamaan di sana.

Dalam latar belakang demikianlah Nawawi Banten menuntut ilmu keislaman level tinggi, mengajar murid-muridnya dan menulis karya-karyanya. Ia mewakili kelompok Muslim asal kepulauan Melayu-Indonesia pada abad ke-19, yang menempuh perjalanan penuh risiko ke Mekah untuk menunaikan haji dan menuntut ilmu keislaman meskipun adanya tekanan dan pembatasan dari pemerintah kolonial Belanda. Ia mewakili komunitas Jawi yang terlibat dalam percepatan transmisi ide-ide keagamaan dan komunikasi pandangan politik dari pusat dunia Islam ke wilayah periferal

dunia Islam, yakni dunia Melayu-Indonesia. Nawawi adalah contoh Jawi yang mengabdikan hidupnya untuk melayani kebutuhan orang-orang setanah airnya. Aktivitas mengajar dan menulis Nawawi menjadi bukti terbaik atas dedikasinya kepada ilmu pengetahuan dan Muslim Nusantara.

3

SYEIKH NAWAWI BANTEN: SEBUAH BIOGRAFI SINGKAT

A. Sejarah Hidup dan Karir Syeikh Nawawi Banten

Muhammad Nawawī Abū `Abd al-Mu`tī bin `Umar bin `Arabī bin `Alī al-Jāwī al-Bantanī, lebih dikenal di kalangan Muslim Nusantara sebagai Syeikh Nawawi Banten, lahir pada tahun 1230/1813 di Tanara, kecamatan Tirtayasa, Kabupaten Serang, di sekarang Provinsi Banten. Nawawi meninggal dunia di Mekah pada tahun 1314/1897.[1] Kuburannya terletak di pemakaman Ma`la, di seberang kuburan Khadīja, istri Nabi Muhammad, dekat dengan kuburan Asmā', putri Khalifah Abu Bakr, dan `Abd Allāh bin Zubayr, sahabat Nabi.[2]

---

[1]Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albantani Indonesia,* Jakarta: Sarana Utama, 1978, 5; C. Brockelmann, "al-Nawāwī, Muhammad b. `Umar b. `Arabi al-Jawi," *The encyclopaedia of Islam,* New Edition, Vol. VII, Leiden, New York: E.J. Brill, 1993, 1040; Abd Rachman, "Nawawi al-Bantani: An Intellectual Master of the Pesantren Tradition," *Studia Islamika* , Vol. 3, 1996, 86; dan Alex Susilo Wijoyo, *Shaykh Nawawi of Banten: Text, Authority, and Gloss Tradition,* PhD Disertasion, Columbia University, 1997, 69.

[2]Chaidar, *Sejarah,* 5; Rachman, "Nawawi al-Bantani," 86; dan Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 90.

Ayah Nawawi adalah Haji `Umar bin `Arabī, seorang guru agama di Tanara dan seorang penghulu, pemimpin agama yang diangkat secara resmi oleh bupati di bawah perintah pemerintah kolonial Belanda. Ibunya adalah Jubaidah, asal Tanara.[3] Ia anak tertua dari empat saudara laki-laki, yakni Ahmad, Said, Tamim dan Abdullah, dan dua saudara perempuan, yaitu Syakila dan Syahriya.[4] Melihat silsilah keluarganya, Nawawi dipandang sebagai keturunan Maulana Hasanudin, Sultan Banten dan putra Syarif Hidayatullah, satu dari sembilan ulama (dikenal sebagai walisongo) yang menyebarkan Islam di Jawa.[5]

Dalam hal keluarganya, tidak ada laporan tentang keluarga Nawawi ketika ia berada di Banten. Tetapi, kita mempunyai keterangan cukup mengenai keluarganya waktu ia menetap di Mekah. Selama mukim di Mekah, Nawawi tinggal di lingkungan Shi`ib Ali, di mana banyak orang setanah airnya menetap. Pemukiman ini terletak kira-kira 500 meter dari Masjid al-Harām. Rumahnya bersebelahan dengan rumah Syeikh Arsyad dari Batavia dan Syeikh Syukur `Alwan.[6]

Nawawi dikatakan mempunyai dua istri. Yang pertama adalah Nasima, seorang Jawa, dan Hamdana.[7] Snouck Hurgronje melaporkan bahwa Nasima berhasil menentang niat Nawawi untuk mengambil istri kedua.[8] Barangkali, Nawawi menikah kedua kalinya di saat usianya hampir senja, pada tahun-tahun setelah observasi Snouck Hurgronje di Mekah pada

---

[3]Brockelmann, "al-Nawāwī," 1040; Chaidar, *Sejarah,* 5; Rachman, "Nawawi al-Bantani," 90.

[4]C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century Daily Life, Customs and Learning, the Muslims of the East-Indian Archipelago,* terjemahan Inggris oleh J.H. Monahan, Leyden & London: Late E.J. Brill & Luzac, 1931, 268; Chaidar, *Sejarah,* 8; dan Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 70.

[5]Chaidar, *Sejarah,* 43; dan Sri Mulyati, *Sufism in Indonesia: An Analysis of Nawawi al-Banteni's* Salālim al-Fudalā', MA thesis, Institut of Islamic Studies, McGill University, 1992, 40.

[6]Chaidar, *Sejarah,* 5, 49; dan C. Snouck Hurgronje, *Mekka,* 275.

[7]Chaidar, *Sejarah,* 5. Sejauh ini, tidak ada laporan yang berisi keterangan lengkap tentang dua istri Nawawi.

[8]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 269.

tahun 1885. Argumen ini bisa didukung oleh fakta bahwa ketika Chaidar menulis biografi Nawawi, keturunan Nawawi dari istri pertama lebih tua satu generasi dari keturunannya dari istri kedua.[9]

Nawawi mempunyai tiga anak perempuan dari istri pertamanya. Mereka adalah Ruqayya, Nafisa dan Maryam. Dari istri keduanya, Hamdana, ia mempunyai satu lagi anak perempuan, Zahro. Tidak diketahui kalau Nawawi mempunyai anak laki-laki dari kedua istrinya. Beberapa anaknya sekarang tinggal di Mekah dan yang lainnya di Indonesia.[10]

1. Menuntut Ilmu

Pada umur lima tahun, Nawawi mulai belajar kepada ayahnya. Bersama saudara-saudaranya, ia belajar bahasa Arab, dogma Islam (*`ilm al-kalām*), jurisprudensi Islam (*fiqh*) dan tafsir al-Quran. Ia juga belajar ilmu keislaman kepada Haji Sahal, seorang guru yang dihormati di Banten pada masa itu. Dengan niat menuntut ilmu yang lebih tinggi, Nawawi pergi ke Karawang di mana ia berguru kepada Haji Yusuf.[11] Di samping itu, Chaidar menyebutkan bahwa pada umur delapan tahun, Nawawi pergi ke Jawa Timur bersama dengan beberapa kawannya untuk menuntut ilmu.[12] Sayangnya, Chaidar

[9]Chaidar, *Sejarah,* 32.

[10]Chaidar, *Sejarah,* 32.

[11]Chaidar, *Sejarah,* 29; Rachman, "Nawawi al-Bantani," 86.

[12]Menurut Chaidar, Nawawi berkelana mencari ilmu agama dengan rute berikut: Tanara-Jawa Timur-Karawang-Tanara-Mekah. Lihat Chaidar, *Sejarah,* 29-31. Wijoyo, yang berasumsi bahwa bepergian ke Jawa Timur untuk menuntut ilmu adalah pola umum para murid asal Jawa Barat pada abad ke-19, mendukung Chaidar. Ia menulis: "Nawawi muda juga belajar di Surabaya dan Madura, mungkin juga Madiun." Lihat, Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 71. Tetapi, beberapa sumber tidak menyebutkan perjalanan Nawawi ke Jawa Timur. Rute Nawawi menuntut ilmu adalah Tanara-Karawang-Tanara-Mekah. Lihat, Snouck Hurgronje, *Mekka,* 268; "Nawawi al-Jawi," *Ensiklopedi Islam,* Vol. 4, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993, 23; Rachman, "Nawawi al-Bantani," 86; Abd Rachman, *The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teachings (1850-1950),* PhD disertasion, Los Angeles: University of California, 1997, 98; dan Mulyati, *Sufism in Indonesia,* 27.

tidak memberikan informasi tentang tempat-tempat yang dikunjungi Nawawi dan guru-guru yang ia pernah belajar kepada mereka.

Belajar selama lima tahun di pusat-pusat keilmuan di Jawa menjadikan Nawawi seorang yang memiliki ilmu yang memadai untuk mengajar di Banten. Tetapi, ia adalah pribadi yang tidak pernah puas dengan ilmu yang sudah diperolehnya. Ketika itu diyakini bahwa keunggulan dalam ilmu agama hanya bisa didapat di Mekah, pusat dunia Islam. Karena itu, pada tahun 1828, pada umur lima belas tahun, ia berangkat ke Mekah untuk belajar ilmu agama yang lebih tinggi dan menunaikan haji.[13]

Menurut Snouck Hurgronje yang mengenal Nawawi secara pribadi selama ia tinggal di Mekah tahun 1885, Nawawi pergi haji ke Mekah bersama saudara-saudaranya di usia sangat muda. Setelah menunaikan ibadah haji, ia tidak kembali ke tanah airnya. Ia memperpanjang masa tinggalnya di Mekah selama tiga tahun untuk menuntut ilmu di pusat dunia Islam itu.[14]

Seperti Muslim lain dari kepulauan Melayu-Indonesia yang datang ke Mekah untuk belajar pada masa itu, Nawawi pertama kali belajar kepada guru-sarjana Jawi yang sudah menetap di Mekah. Pertama kali, ia belajar kepada Abdul Gani dari Bima (Nusa Tenggara Barat), Ahmad Khatib dari Sambas (Kalimantan Barat) dan Ahmad bin Zaid, syeikh agen haji asal Solo, Jawa Tengah.[15]

Kemudian, Nawawi berguru kepada Ahmad al-Dimyātī (w.1270/1853) dan Ahmad bin `Abd al-Rahmān al-Nahrāwī. Lalu, ia belajar kepada Ahmad Zaynī Dahlān (w. 1304/1886), mufti Shafi`iya Mekah yang disebut oleh Snouck Hurgronje sebagai "rektor universitas al-Harām".[16]

Nawawi juga dilaporkan pernah berkunjung ke kota lain untuk memperdalam pengetahuannya. Salah satu murid terkenal Nawawi, `Abd al-

[13]Chaidar, *Sejarah,* 5; dan Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 72.
[14]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 268.
[15]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 268; dan Wijoyo, *Shaykh Nawawi*, 72-3.
[16]Chaidar, *Sejarah,* 5; dan Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 74.

Sattār al-Dihlawī (1286/1869-1355/1936), menulis bahwa Nawawi pergi ke Madinah untuk belajar hadis kepada Muhammad Khatīb Dūmā al-Hanbalī, yang darinya Nawawi dilaporkan memperoleh *ijāza* (semacam *license*) untuk mengajarkan hadis.[17] Chaidar dan Ramli menyebutkan bahwa Nawawi pergi ke Syria dan Mesir, tetapi keduanya tidak memberikan keterangan rinci tentang guru-guru Nawawi di kedua negeri tersebut.[18] Nawawi sendiri dalam karyanya *Nasā'ih al-`Ibād* menyebutkan bahwa ia juga mendapat *ijāza* dari guru lain, Sayyid Ahmad al-Marsafī al-Masrī, yang dari namanya bisa diketahui dengan jelas berasal dari Mesir.[19] Sayangnya, kita tidak bisa sampai pada keyakinan apakah Nawawi bertemu al-Marsafī di Mesir atau al-Marsafī mengajarnya di Mekah atau kota lain di Hijaz. Meskipun demikian, tampaknya Nawawi memang pernah mengadakan perjalanan ke Mesir. Disebutkan bahwa ia pergi ke Kairo untuk menghadiri sebuah pertemuan di mana ia diminta untuk memberikan ceramah di depan para ulama Mesir dan mencari penerbit yang berminat menerbitkan beberapa karyanya.[20]

Menurut Snouck Hurgronje, guru-guru Nawawi yang sebenarnya adalah seorang ulama Mesir, Yūsuf al-Sunbulawaynī (w. sekitar tahun 1867), yang terkenal `Abd al-Hamīd al-Daghistanī (w. 1884) dan Ahmad al-Nahrāwī (w. 1346/1927). Dilaporkan bahwa Nawawi berguru kepada al-Sunbulawaynī selama bertahun-tahun sambil juga menghadiri kuliah-kuliah al-Nahrāwī. Kepada al-Daghistanī, ia belajar *fiqh* bersama sarjana-sarjana terkenal ketika itu seperti `Abd Allāh Zawāwī (w. 1343/1924).[21]

[17]Umar `Abd al-Jabbār, *Siyar wa Tarājim Ba`d `Ulamā'ina fī al-Qarn al-Rāb`i`Ashar li al-Hijra,* Jeddah: Tihama, 1982, 288.

[18]Chaidar, *Sejarah,* 5; Rafiuddin Ramli, *Sejarah Hidup dan Keturunan Syeikh Kyai Muhammad Nawawi,* Tanara: Yayasan an-Nawawi, 1399 AH, seperti dikutip oleh Didin Hafiduddin, "Tinjauan Atas "Tafsir al-Munir" Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara," dalam Ahmad Rifai Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah Atas Karya-karya Klasik,* Bandung: Mizan-LSAF, 1987, 41.

[19]Nawawi, *Nasā'ih al-`Ibād,* 3.

[20]Chaidar, *Sejarah,* 79-81, 85-88; dan Rachman, *The Pesantren Architects,* 104-106.

[21]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 269-70; dan Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 73.

2. Aktivitas Mengajar

Nawawi mulai mengajar sepulangnya dari menuntut ilmu di Karawang, Jawa Barat, dan kota-kota lainnya di Jawa Timur. Kepulangan Nawawi dari pusat-pusat keilmuan Islam di Jawa menarik banyak murid untuk belajar dengannya. Pertama kali, ia memberikan pelajaran di pesantren milik ayahnya. Kemudian, karena jumlah muridnya terus berkembang, Nawawi memutuskan untuk membangun pesantrennya sendiri di Tanara Pesisir, kawasan pantai Tanara. Ia mengajar di desanya itu selama tiga tahun sebelum ia pergi ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji dan memperdalam ilmu keagamaan.[22]

Sekembalinya dari Mekah, kira-kira pada tahun 1833, Nawawi melanjutkan kegiatan mengajarnya di Tanara. Sekali lagi, kedatangannya dari pusat dunia Islam dengan membawa ilmu keagamaan yang luas menjadi daya tarik bagi pemuda di desanya untuk belajar di pesantrennya. Namun, karena popularitas dan jumlah murid yang terus meningkat, pemerintah kolonial Belanda menganggap Nawawi sebagai ancaman bagi kekuasaannya dan, karena itu, mengawasi aktivitas mengajarnya. Akibatnya, Nawawi merasa tidak betah.[23] Kemudian, sekitar tahun 1855, ia memutuskan untuk meninggalkan negara dan orang tuanya ke Mekah dan menetap di sana secara permanen, tidak pernah kembali ke tanah airnya.[24]

Ada beberapa alasan yang dapat menjelaskan menetapnya Nawawi di Mekah. Pertama, adalah biasa bagi orang seperti Nawawi untuk pergi ke Mekah dengan tujuan ibadah haji dan menuntut ilmu keagamaan; kemudian ia menikah dan menetap di sana. Kedua, berkaitan dengan tekanan pemerintah kolonial Belanda. Nawawi memerlukan ruang luas dan kebebasan untuk meningkatkan aktivitas kesarjanaannya dan menemukan

[22]Chaidar, *Sejarah,* 30.
[23]Chaidar, *Sejarah,* 30-1.
[24]Brockelmann, "al-Nawāwī," 1040.

Mekah tempat sempurna untuk mewujudkan tujuannya. Alasan terakhir, ia ingin menjaga sebuah tradisi panjang yang dimulai sejak periode Abdul Samad Palembang; ia ingin mendedikasikan hidupnya untuk mengajar komunitas Jawi, yang dari tahun ke tahun jumlahnya terus bertambah, yang hendak menuntut ilmu bersamanya.[25]

Menurut Chaidar, selama menetap di Mekah, Nawawi mengajar di Masjid al-Harām di mana sekitar dua ratus murid menghadiri kuliah-kuliahnya.[26] Tetapi, sebuah pertanyaan muncul di sini: apakah benar ia memberikan kuliah di universitas al-Harām? Keterangan Chaidar tentang ini bertentangan dengan dua sumber terpercaya tentang Nawawi.

Pertama, dalam observasinya, Snouck Hurgronje pernah bertanya kepada Nawawi kenapa ia tidak pernah memberikan kuliah di al-Harām. Nawawi menjawab bahwa "pakaian dan penampilannya yang buruk tidak sesuai dengan penampilan profesor-profesor Arab yang terhormat". Lalu, ketika Snouck Hurgronje menyebutkan bahwa ada beberapa Jawi yang kurang terpelajar darinya menjadi profesor dan mengajar di al-Harām, Nawawi menjawab: "Jika mereka memperoleh kehormatan tinggi tersebut, pastilah mereka memang layak mendapatkannya." [27]

Snouck Hurgronje lebih jauh menyatakan bahwa Nawawi sebenarnya mengajar ilmu-ilmu keagamaan di sebuah ruangan besar di lantai dasar rumahnya. Ia memberikan sekitar tiga kuliah setiap pagi, antara jam 7.30 dan 12 siang. Ia mengajar pelajar pemula, yang belajar tata bahasa Arab, dan pelajar tingkat lanjut yang membantunya mengajar ilmu keagamaan dasar di kediaman mereka kepada para pemula.[28]

Kedua, Abu Bakar Djajadiningrat (1854-1912), pegawai konsulat Belanda di Jidah dan juga informan Snouck Hurgronje, menyatakan bahwa Nawawi "memberikan kuliah kepada mereka yang datang ke rumahnya,

[25]Chaidar, *Sejarah,* 40-1; dan Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 88-90.
[26]Chaidar, *Sejarah,* 6.
[27]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 270.
[28]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 269.

kepada sekelompok murid dan ulama Jawi." [29] `Abd al-Sattār al-Dihlawī, salah satu murid Nawawi, memberikan kesaksian bahwa: "Saya mengunjungi beliau di kediamannya yang dipenuhi oleh sekitar dua ratus orang murid." [30]

Jadi, berdasarkan saksi-saksi di atas, kita bisa menyimpulkan bahwa Nawawi tidak mengajar di al-Harām. Meskipun demikian, bukti-bukti tersebut tidak mengenyampingkan kemungkinan Nawawi mengajar di al-Harām. Sebagai ulama yang sangat dihormati, ia mungkin memberikan kuliah di al-Harām di tahun-tahun terakhir masa hidupnya, yakni setelah tahun 1885 saat Snouck Hurgronje melakukan observasinya dan setelah tahun 1886 ketika Abu Bakar menulis laporannya kepada orientalis Belanda tersebut.

Pertanyaan Snouck Hurgronje di atas menunjukkan adanya beberapa ulama Jawi yang mengajar di Masjid al-Harām, satu-satunya universitas di Mekah ketika itu. Yang paling terkenal di antara mereka adalah, seperti disebutkan oleh Abu Bakar, Syeikh Zainuddin Sumbawa.[31] Untuk menjadi profesor di al-Harām, seseorang harus lulus ujian yang diadakan oleh komite dibawah pimpinan *Shaykh al-Islām* sebagai rektor universitas al-Harām.[32] Seandainya Nawawi berminat, sebagai seorang ulama terkemuka ia akan dengan mudah lulus ujian tersebut tanpa hambatan serius dan bisa memberikan kuliah di al-Harām. Tetapi, alasan sebenarnya bagi sedikitnya profesor Jawi di al-Harām adalah, seperti dikatakan oleh Snouck Hurgronje, "di antaranya kesederhanaan dan rasa segan mereka di samping konsekuensi alami dari kebutuhan tertentu murid-murid Jawi."[33]

---

[29]Raden Abu Bakar Djajadiningrat, *Tarājim `Ulamā'* al-Jāwa, Leiden: Oriental Manuscript Library, Ms.Cod. Or. 7111 seperti dikutip dalam Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 78. Untuk informasi tentang Raden Abu Bakar, lihat Michael Laffan, "Raden Aboe Bakar An Introductory Note Concerning Snouck Hurgronje's Informant in Jeddah (1884-1912)," *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde,* 155-4, 1999, 517-42.

[30]Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 78.

[31]Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 79.

[32]Lihat Snouck Hurgronje, *Mekka,* 174-5.

[33]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 186.

Lebih jauh, keterangan Snouck Hurgronje mengenai keengganan Nawawi mengajar di al-Harām menunjukkan kepribadiannya yang sederhana. Nawawi adalah seorang yang rendah hati (*mutawādi`*), asketik (*zāhid*) dan mau membantu orang lain.[34] Ia juga dikenal sebagai guru yang lembut dan penyayang. Fakta bahwa banyak murid belajar kepadanya, pada situasi di mana setiap murid mempunyai kebebasan penuh untuk belajar kepada guru yang dikehendakinya, mendukung pandangan ini mengenai kepribadiannya.

Snouck Hurgronje berkata bahwa Nawawi tampaknya tidak memperhatikan penampilannya; pakaiannya dalam pandangan orang-orang Mekah tidak sesuai dengan kemuliaan posisi sosial yang disandangnya. Ia berjalan dengan cara seolah-olah seluruh bumi ini adalah sebuah buku besar di kakinya yang sedang ia baca. Ia menggambarkan dirinya sebagai "debu di kaki mereka yang berjuang menuntut ilmu." Dikatakan bahwa ia menerima cium tangan para Jawi sebagai penghormatan atas ilmu. Selain itu, ia ikut serta dalam sebuah diskusi hanya jika ia diminta. Ia lebih suka berpartisipasi dalam sebuah percakapan daripada mendominasinya. Seorang warga Mekah bisa melewati seluruh malam bersamanya tanpa menyadari bahwa ia penulis banyak karya kesarjanaan dalam bahasa Arab.[35]

Nawawi jelas mempunyai pandangan politik yang keras. Ia sama sekali tidak setuju dengan beberapa Jawi, terutama pensiunan pegawai pemerintah kolonial Belanda, yang berpendapat bahwa sudah semestinya orang-orang Eropa memerintah negeri mereka. Sebaliknya, ia akan dengan senang menyetujui kebangkitan kembali Kesultanan Banten atau sebuah negara Islam merdeka. Meskipun demikian, ia tidak pernah terlibat dalam gerakan politik apapun atau mendorong orang lain melakukan hal demikian. Ia akan lebih suka menetap di Mekah ketimbang menggantikan

[34]Chaidar menyebutkan sepuluh cerita yang mengilustrasikan kepribadian Nawawi. Chaidar, *Sejarah*, 60-91.

[35]Snouck Hurgronje, *Mekka*, 269-70.

jabatan ayahnya. Ia tidak akan pernah melayani pemerintah kolonial Belanda sebagai penghulu seperti ayahnya dan kemudian salah satu saudaranya.[36]

3. Murid-murid Nawawi

Reputasi Nawawi menarik banyak Muslim Jawi untuk belajar kepadanya di Mekah. Murid-murid Nawawi datang dari berbagai wilayah di kepulauan Melayu-Indonesia. Tetapi, kebanyakan muridnya berasal dari pulau Jawa, terutama Jawa Barat dan Banten. Hal ini berkaitan dengan ikatan kedaerahan pada masa itu yang cukup kuat di antara Muslim asal Nusantara. Pada masa itu, seorang murid biasanya cenderung untuk belajar kepada guru yang berasal dari daerah yang sama dengannya.[37]

Nawawi mempunyai pengaruh yang besar atas murid-muridnya. Setelah belajar dengannya, banyak dari murid-muridnya kembali ke negeri mereka dan kemudian menjadi guru-guru atau pemimpin agama terkemuka. Banyak dari mereka mendirikan pesantren sendiri. Mereka mengajar sesama Muslim di negeri mereka dengan kompetensi yang tinggi karena mereka telah memperoleh ilmu yang tinggi dengan belajar kepada Nawawi.

Ajaran-ajaran Nawawi, pada batas tertentu, memberikan inspirasi bagi munculnya gerakan-gerakan oposisi melawan pemerintah kolonial Belanda. Dilaporkan bahwa sejawat Nawawi asal Banten yang pernah belajar dengannya di Mekah tidak diragukan lagi terlibat dalam pemberontakan petani di Cilegon, Banten, pada tahun 1888.[38] Karena itu, pemerintah

[36]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 270-1; A.H. Johns, "On Qur'anic Exegetes and Exegesis A Case Study in the Transmission of Islamic Learning," Peter G. Riddell and Tony Street (eds.), *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society A Festschrift in Honour of Anthony H. Jonhs,* Leiden, New York, Koln: Brill, 1997, 7, 46-7; dan Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World,* London: Hurst & Company, 2001, 193-4.

[37]Snouck Hurgronje, *Mekka,* 259-89.

[38]Keterangan lebih lengkap tentang pemberontakan tersebut, lihat Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Course and Sequel, A Case Study of Social Movements in Indonesia,* The Hague: Netherlandsche Boek en Steendrukkerij v/h Smith, 1966.

kolonial Belanda menganggapnya sebagai bahaya dalam hal ia mempengaruhi para haji dan pemukim dan mendorong mereka untuk memberontak melawan kekuasaan kolonial.[39]

Alex Susilo Wijoyo memberi kita informasi cukup lengkap perihal murid-murid Nawawi yang disusun berdasarkan daerah asal mereka. Untuk kepentingan pembahasan kita di sini, beberapa murid penting disebutkan di bawah ini berdasarkan pada daftar Wijoyo tersebut.[40]

Banten. Murid terkemuka dari wilayah ini adalah Haji Marzuki, kerabat Nawawi yang juga asal Tanara; Haji Arsyad bin Alwan, juga dari Tanara; Haji Arsyad, anak Imam As`ad Banten, yang menjadi pembimbing haji di saat musim haji tiba; Haji Tubagus Muhammad Asnawi Caringin; Haji Idrus Caringin, yang ahli hadis dan pengikut tarekat Qadiriyya atas bimbingan Syeikh Abdul Karim Banten; dan Abdullah, saudara Nawawi yang mengajar murid pemula sehingga Nawawi bisa memberikan perhatian kepada murid tingkat lanjut dan mencurahkan waktunya untuk menulis.

Jawa Barat. Murid yang datang dari wilayah Jawa Barat dan Banten merupakan mayoritas murid Nawawi. Mereka termasuk Kyai Haji Hasan Mustafa dari Garut, penulis Sunda terkemuka pada awal abad ke-20 dan Penghulu Kepala di Kutaraja, Aceh, dan kemudian di Bandung, yang mempunyai hubungan dekat dengan Snouck Hurgronje;[41] Haji Arsyad bin Kyai Condong dari Sindang Kasih, Tasikmalaya; saudaranya, Haji Muhammad Husain yang belajar pertama kali kepada Hasan Mustafa di Jajawae dan kemudian kepada Abdullah Zawawi di Mekah; Haji Muhammad Salih dari Awipari, Manonjaya, Tasikmalaya, yang dikenal sebagai *khalīfa*-nya Muhammad Garut dalam persaudaraan sufi; Haji Hasan Alami dari Sukapakir, Bandung; Haji Zakaria dari Jumbrung, Cipaganti; Haji Khalil dari

[39]Rachman, "Nawawi al-Bantani," 94.

[40]Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 80-88.

[41]Informasi lebih lengkap mengenai Haji Hasan Mustafa, lihat Ajip Rosidi, *Hadji Hasan Mustafa djeung Karya-karyana,* Bandung: Pustaka, 1985; Jajang Jahroni, *The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930),* MA thesis, Leiden University, 1999.

Kampung Lembur Tengah, Cianjur; Haji Anwar bin Kyai Gandaria dari Jangarang, Cianjur; Haji Muhammad Salih bin Ithhar dari Cimahi, Sukabumi; Yahya, saudara Muhammad Salih dari Cimahi; Kyai Tubagus Muhammad Falak, pendiri Pesantren al-Falak di Pagentongan, Ciomas, Bogor, ahli dalam ilmu astronomi (*`ilm al-falak*) sehingga ia dipanggil Muhammad Falak atau Abah Falak dan dengannya pesantrennya diberi nama; dan Haji Zainal Muttaqin bin Kyai Kadu Gede, yang mengasuh pesantrennya setelah ayahnya meninggal.

Jawa Tengah. Murid paling penting dari wilayah ini adalah Kyai Haji Raden Asnawi dari Kudus. Ia adalah pendiri Pesantren Qudsiyya di Kudus, yang didirikan pada sekitar tahun 1900.

Jawa Timur. Barangkali, murid yang paling terkemuka dari wilayah ini adalah Kyai Haji Hasyim Asy'ari (1871-1947). Ia belajar *fiqh* kepada Nawawi di samping ilmu-ilmu keislaman lainnya. Sekembalinya ke negerinya, ia membangun Pesantren Tebuireng yang terkenal pada tahun 1899 dan kemudian dikenal sebagai salah satu pendiri Nahdhatul Ulama (didirikan tahun 1926), organisasi tradisional Islam terbesar di Indonesia. Murid penting lainnya adalah Kyai Haji Khalil Bangkalan, pendiri sebuah pesantren di Demangan, Bangkalan (Madura), yang menarik banyak santri dari Jawa Barat. Ia dikenal atas keahliannya dalam tata bahasa Arab. Ia menyalin dan menerjemahkan ke dalam bahasa Jawa *`Awāmil* karya Jurjānī, sebuah kitab tata bahasa Arab yang populer di kehidupan kesarjanaan pesantren.

B. Karya-karya Syeikh Nawawi Banten

Nawawi tidak mempunyai pengganti dan penerus. Tak seorangpun dari keturunan dan kerabatnya menjadi penerus tradisi intelektualnya yang tinggi. Di Banten, Nawawi tidak memiliki pesantren, kecuali sebuah pesantren yang ditinggalkannya ketika ia pergi ke Mekah untuk menuntut ilmu dan menemukan kebebasan dari tekanan pemerintah kolonial Belanda. Upacara ritual untuk mengenang Nawawi, dengan hadirin dalam jumlah

besar, dilaksanakan setiap Kamis terakhir bulan Syawwal di kampung kelahirannya, Tanara.[42] Meskipun demikian, ia sebenarnya mempunyai penerus yang abadi, yang menjaga dan meneruskan tradisi kesarjanaannya; ia adalah karya-karyanya.

Nawawi Banten bisa dikatakan sebagai salah satu penulis Muslim prolifik pada abad ke-19. Menurut Wijoyo, sekitar 90% karya Nawawi dipublikasikan semasa hidupnya oleh berbagai penerbit di Kairo dan Mekah. Yang pertama kali menerbitkan tulisan-tulisannya adalah beberapa perusahaan penerbitan di Kairo. Yang terkemuka di antaranya adalah Būlāq Press dan Wahhābiyya Press. Kemudian, penerbit lain menyusul seperti Dār al-Ihyā' al-Kutub al-`Arabiyya, Wādi al-Nīl, al-Sharafiyya, al-Maymūniyya, al-Azhariyya, al-Hamīdiyya, Muhammad Mustafā, al-Muhammadiya, `Uthmān `Abd al-Razzāq, dan al-`Uthmāniyya. Di penghujung abad ke-19, kantor penerbitan milik pemerintah Mekah, al-Mīriyya, juga menerbitkan karya-karya Nawawi. Pada abad ke-20, penerbit-penerbit lain ikut serta termasuk al-Taqaddum al-`Ilmiyya, al-Jamāliyya, Sabīh, al-Kutub al-Hadītha, al-Khayriyya, Dār al-Kutub al-Misriyya, Mustafā al-Bābī al-Halabī dan `Isā al-Bābī al-Halabī.[43]

Fakta bahwa berbagai penerbit mencetak karya-karya Nawawi menunjukkan bahwa hak cipta bukan persoalan yang penting di kalangan penulis Muslim dan penerbit pada abad ke-19 dan separuh kedua abad ke-20. Pada tahun 1970an, dua penerbit Halabī, Mustafā al-Bābī al-Halabī dan `Isā al-Bābī al-Halabī, hampir secara eksklusif menerbitkan karya-karya Nawawi. Penerbit-penerbit Indonesia yang mengkhususkan pada buku-buku berbahasa Arab juga menerbitkan beberapa tulisan Nawawi. Edisi Indonesia karya Nawawi kebanyakannya berupa reproduksi dari edisi Halabī. Semua ini menunjukkan bahwa menjelang akhir hayatnya, Nawawi sudah mendapat tempat terhormat di kalangan sarjana-sarjana Muslim

[42]Rachman, "Nawawi al-Bantani," 86.
[43]Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 102-4.

abad sembilan belas dan menempati posisi penting di kalangan penerbit Mesir dan Indonesia.[44]

Sejauh kaitannya dengan jumlah karya Nawawi, beberapa sumber menyediakan informasi tentang daftar karya-karyanya. Mereka adalah Katalog Sarkis tentang buku-buku berbahasa Arab, *Geschichte der Arabishen Litteratur* (GAL) dan *Supplement* karya Brockelmann, Perpustakaan Universitas Leiden Belanda, dan Katalog Nusayr tentang buku-buku yang diterbitkan di Mesir. Namun, tak ada satu sumber pun yang memiliki koleksi lengkap karya Nawawi karena masing-masing mempunyai daftar yang berbeda.

Katalog Sarkis mencatat tiga puluh delapan tulisan Nawawi. Empat buku diketahui mempunyai judul berbeda dan satu buku diidentifikasi bukan karya Nawawi. Jadi, Katalog Sarkis menyimpan tiga puluh tiga karya Nawawi.[45]

Berdasarkan Katalog Sarkis dan informasi tambahan dari *Mekka* karya Snouck Hurgronje, Brockelmann mendaftar empat puluh karya Nawawi. Menurut Wijoyo, tiga di antaranya bukan karya Nawawi, melainkan karya Ahmad Zaynī Dahlān, sejawat Nawawi yang dikenal sebagai mufti Mekah dan "rektor universitas al-Harām." [46]Jadi, daftar Brockelmann mencatat tiga puluh tujuh buku Nawawi.

---

[44]Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 102-3.

[45]*Al-Tafsīr al-Munīr* adalah judul lain untuk *Marāh Labīd; al-Tawshīh `alā Sharh Ibn Qāsim al-Ghazzī* adalah nama lain untuk *Qut` al-Habīb al-Gharīb; Sharh `alā Akhass Manāsik al-`Allāmat al-Khatīb* adalah judul lain untuk *Fath al-Mujīb;* dan *Bughyat al-`Awwām fi Sharh Mawlid Sayyid al-Anām* dicetak ulang dengan judul *Fath al-Samad,* yang juga mempunyai judul lain, *al-Bulūgh al-Fawzi fi Bayān Alfāz Mawlid Ibn al-Jawzī. Al-Risālat al-Jāmi`a* secara salah dinisbatkan kepada Nawawi; itu adalah karya Sayyid Ahmad bin Zayn al-Habashī yang mana Nawawi menulis komentarnya, *al-Bahjat al-Wasā'il.* Lihat Wijoyo, *Shaykh Nawawi,* 93.

[46]Mereka adalah *Tārīkh al-Duwal al-Islāmiyya bi al-Jadāwil al-Mardiyya, Risālat fī Jawāz al-Tawassul,* dan *Risālat fī Kayfiyyat al-Munāzara ma`a al-Shi`a wa al-Radd `alayhim* (GAL II: 814/20-22).

Perpustakaan Universits Leiden menyimpan tiga puluh tiga karya Nawawi. Dari daftar tersebut, hanya dua puluh enam karya terdaftar di Katalog Sarkis.[47] Terakhir, Katalog Nusayr memberikan tiga tambahan karya Nawawi yang tidak terdaftar di katalog-katalog lainnya.[48] Tetapi, satu karya, *Sharh `alā Sahīh Muslim,* dinisbahkan secara keliru kepada Nawawi. Itu sebenarnya karya Nawawi lain, yakni Abū Zakariyya Yahyā bin Sharaf al-Nawāwī (1233-1278). Secara keseluruhan, berdasarkan pada katalog-katalog di atas karya Nawawi berjumlah tiga puluh sembilan buah.

Menurut Brockelmann, karya Nawawi meliputi tujuh cabang utama ilmu keislaman, yakni *tafsīr* (tafsir al-Qur'an), *fiqh* (jurisprudensi Islam), *usūl al-dīn* (dogma Islam), *tasawwuf* (mistisisme Islam), biografi Nabi, tata bahasa Arab, dan retorika.[49] Berikut ini adalah daftar karya Nawawi yang disusun berdasarkan pada daftar Wijoyo dan klasifikasi Brockelmann. Angka setelah judul menunjukkan tahun pertama penerbitan, diikuti oleh tempat dan nama penerbit dan keterangan singkat.

I. *Usūl al-Dīn* (Dogma Islam)

1. *Bahjat al-Wasā'il bi Sharh al-Masā'il,* 1289/1872-3, penerbit tak diketahui, komentar atas *al-Risālat al-Jāmi`a* karya Sayyid Ahmad bin Zayn al-Habashī;
2. *Fath al-Majīd,* 1298/1880, penerbit tak diketahui, komentar atas *al-Durr al-Farīd* karya guru Nawawi, Ahmad al-Nahrāwī;
3. *Hilyat al-Sibyān,* 1298/1880, Sharaf, komentar atas *Fath al-Rahmān* karya pengarang anonim;
4. *Qatr al-Ghayth,* 1301/1883, Muhammad Affandī Mustafā, komentar atas *al-Masā'il* karya Abū al-Layth;

[47]Empat karya tidak terdaftar dalam Katalog Sarkis: *Tanqīh al-Qawl al-Hathīth, Nasā'ih al-`Ibād, al-Futūhat al-Madaniyya* yang dicetak pada margin *Nasā'ih al-`Ibād,* dan ulasan Nawawi tentang *al-Nasīhat al-Anīqa li al-Mutalabbisīn bi al-Tarīqa* karangan Sayyid `Uthmān bin Yahyā.

[48]Yakni *Sharh `alā Sahīh Muslim, al-Luma` al-Nūrāniyya*, dan *al-Nafāhāt.*

[49]Carl Brockelmann, "al-Nawāwī," 1040-1.

5. *al-Tijān al-Darārī,* 1301/1883, penerbit tak diketahui, anotasi atas *Risālat fi `Ilm al-Tawhīd* karya Ibrāhīm al-Bājūrī;
6. *Dharī'at al-Yaqīn,* 1303/1885, penerbit tak diketahui, anotasi atas *Umm al-Barāhīn* karya al-Sanūsī;
7. *al-Thimār al-Yanī`a,* 1299/1881, penerbit tak diketahui, komentar atas *al-Riyād al-Badī`a fī Usūl al-Dīn wa Ba`d Furū` al-Sharī`a* karya Muhammad bin Sulaymān Hasb Allāh;
8. *Nur al-Zalām,* 1303/1885, penerbit tak diketahui, komentar atas *al-`Aqīdat al-`Awwām* karya Ahmad al-Marzūqī;
9. *al-Nahjat al-Jayyida,* 1303/1885, Uthman `Abd al-Razzāq;
10. *al-Futūhāt al-Madaniyya,* 1312/1894, Mekka: al-Miriyya, komentar tentang cabang-cabang iman (*shu`āb al-'īmān*) diambil dari *al-Nuqāya* karya al-Suyūthī dan *Futūhāt al-Makiyya* karya Ibn `Arabī;

II. Tafsir al-Qur'an

1. *Al-Tafsīr al-Munīr li Ma`ālim al-Tanzīl al-Musfir `an Wujūh Mahāsin al-Ta'wīl,* juga dikenal sebagai *Marāh Labīd li Kashf Ma`nā Qur'ān Majīd.*

III. Hadis Nabi

1. *Tanqīh al-Qawl al-Hathīth,* 1348/1929-30, Mustafā al-Bābī al-Halabī, komentar atas *Lubāb al-Hadīth* karya Jalāl a-Dīn al-Suyuthī.

IV. Fiqh

1. *Fath al-Mujīb,* 1276/1859, Būlāq, komentar atas *al-Manāqib al-Hajj* karya Muhammad bin Muhammad al-Shirbīnī al-Khatīb;
2. *Marāqi al-`Ubūdiyya,* 1287/1873, Dār al-Ihyā' al-Kutub al-`Arabiyya, komentar atas *Bidāyat al-Hidāya* karya al-Ghazzālī;
3. *Kāshifat al-Shijā',* 1292/1875, penerbit tak dikenal, komentar atas *al-Safīnat al-Najā* karya seorang Hadhrami, Sālim bin Sāmir dari Shihr;

4. *Mirqat Su`ūd al-Tasdīq,* 1292/1875, penerbit tak diketahui, komentar atas *Sullām al-Tawfīq ilā Mahabbat Allāh `alā al-Tahqīq* karya `Abd Allāh al-Ba`lawi;
5. *al-`Iqd al-Thamīn,* 1296/1878, al-Wahhābiyya, sebuah penjelasan atas 601 pertanyaan karya Ahmad bin Muhammad al-Zāhid (w. 819/1416), yang diubah dalam bentuk sajak oleh sejawatnya, Mustafā bin `Uthmān al-Jāwī al-Qārūtī dengan judul *al-Fath al-Mubīn;*
6. *`Uqud al-Lujayn fi Bayān al-Huqūq al-Zawjayn,* 1296/1878, Kairo, al-Wahhabiyya, komentar atas kitab singkat tentang kewajiban suami-istri;
7. *Nihāyat al-Zayn,* 1297/1897, al-Wahhābiyya, anotasi atas *Qurrat al-`Ayn bi Muhimmāt al-Dīn* karya Zayn al-Dīn `Abd al-`Azīz al-Malībārī;
8. *Sullām al-Munājat,* 1297/1897, Būlāq, komentar atas *al-Safīnat al-Salā* karangan `Abd Allāh bin Yahyā al-Hadhramī;
9. *Sulūk al-Jadda,* 1300/1882, al-Wahhābiya;
10. *Qut`al-Habīb al-Gharīb,* judul lain bagi *al-Tawsīh,* 1301/1883, penerbit tak diketahui, anotasi atas *Fath al-Qarīb* karya Muhammad bin Qāsim al-Ghazzī (w. 918/1512), karya komentar atas *al-Taqrīb* karangan Abu Shujā` al-Isfahānī.

V. Tata Bahasa Arab

1. *al-Fusūs al-Yaqūtiyya,* 1297/1879, penerbit tak dikenal, karya komentar atas *al-Rawdat al-Bāhiyya fī Abwāb al-Tasrīfiyya* susunan `Abd al-Mun`im `Iwād al-Jirjāwī;
2. *Kashf al-Murūtiyya,* 1298/1880, penerbit tak diketahui, anotasi atas *al-Ajurrūmiyya* karya Abū `Abd Allāh Muhammad bin Muhammad bin Dāwūd al-Sanhājī;

3. *Fath al-Ghāfir al-Khattiyya `alā al-Kawākib al-Jāliyya fī Nazm al-Ajurrūmiyya,* 1298/1880, Būlāq, komentar atas *al-Ajurrūmiyya* versi sajak karya al-Sanhājī;
4. *al-Riyād al-Fūliyya,* 1299/1881, penerbit tak dikenal, komposisi Nawawi sendiri tentang morfologi bahasa Arab (*sarf*).

VI.Tasawuf

1. *Qāmi` al-Tughyān,* 1296/1878, al-Wahhābiyya, anotasi atas *Manzūma fī Shu`āb al-Īmān* karya Zayn al-Dīn al-Malībārī (w.928/1522);
2. *Salālim al-Fudalā',* 1301/1883, Kairo, penerbit tak diketahui, komentar atas *Manzūmat Hidāyat al-Adhkiya ilā Tarīq al-Awliya'* susunan al-Malībārī;
3. *Mishbāh al-Zulām,* 1314/1896-7, Mekka, al-Miriyya, komentar atas karya `Alī bin Husam al-Dīn al-Hindī (w.975/1567), *al-Manhāj al-Atamm fī Tabwīb al-Hukm;*
4. Ulasan singkat Nawawi atas *al-Nasīhat al-Anīqa li al-Mutalabbisīn bi al-Tarīqa* karangan Sayyid `Uthmān, sekitar tahun 1886, Batavia, penerbit tak diketahui.
5. *Nasā'ih al-`Ibād,* 1312/1894, Mekka, al-Miriyya, komentar Shaykh Shihāb al-Dīn Ahmad bin Ahmad al`Asqalānī.

VI. Retorika

1. *Lubāb al-Bayān,* 1301/1883, Muhammad Mustafā, komentar atas *al-Risālat al-Isti`ārat* karya Husayn al-Nawāwī al-Mālikī.

VII. Biografi Nabi

1. *Fath al-Samad al-`Ālim `alā Mawlid al-Shaykh Ahmad ibn al-Qāsim wa Bulūgh al-Fawzi li Bayān Alfāz Mawlid ibn al-Jawzī,* juga dicetak

dengan judul lain, *Bughyat al-`Awwām fī Sharh Mawlid Sayyid al-Anām li ibn al-Jawzī,* 1292/1875, Būlāq, komentar atas *mawlid al-nabī* berjudul *al-`Arūs* yang dinisbahkan oleh sebagian sebagai karya Ibn al-Jawzī dan oleh sebagian lain sebagai karya Ahmad bin Qāsim al-Harīrī;

2. *Targhīb al-Mushtaqīn,* 1292/1875, Būlāq, juga terbit dengan judul *Madārij al-Su`ūd,* 1296/1878, anotasi atas *mawlid* karya Ja`fār al-Barzanjī (w.1179/1765);
3. *al-Durar al-Bāhiyya,* 1298/1881,Sharaf, komentar atas *al-Khasā'is al-Nabawiyya* karya al-Barzanjī;
4. *al-Ibrīz al-Dānī fī Mawlid Sayyidina Muhammad al-Sayyid al-Adnānī,* 1299/1881, Kairo, penerbit tak diketahui, edisi litograf, ringkasan dari *Mawlid* karya al-Qastalānī (w. 923/1517);
5. *Sharh `alā Manzūma fī al-Tawassul bi al-Asmā' al-Husnā,* 1302/1885, Kairo, Uthmān `Abd al-Razzāq;
6. *al-Lumā` al-Nūraniyya,* tidak ada keterangan mengenai penerbitannya;
7. *al-Nafāhāt,* tidak ada catatan tentang penerbitannya.

C. Karya-karya Syeikh Nawawi Banten yang dipergunakan di Lingkungan Pesantren

Banyak karya Nawawi yang sudah lama tidak dicetak lagi dan sementara yang lainnya masih dicetak ulang dan dipergunakan di kurikulum pesantren dewasa ini di Indonesia. Sebuah studi tentang karya-karya Nawawi oleh Alex Susilo Wijoyo menunjukkan bahwa dari tiga puluh sembilan karya Nawawi, delapan karya dicetak hanya sekali selama periode 1859-1900.[50] Yaitu, *Misbāh al-Zulām, Lubāb al-Bayān, Fath al-Ghāfir al-Khattiyya, al-Riyād al-Fūliyya, al-Nahjat al-Jayyida, al-Ibrīz al-Dāni, al-Futūhat al-Madaniyya,* dan

[50]Wijoyo, *Shaykh Wijoyo,* 113-6.

al-Durar al-Bāhiyya. Lima karya, yaitu, *Sulūk al-Jadda, Sharh `alā Manzūma fī al-Tawassul bi al-Asmā' al-Husna', Kashf al-Murūtiyya, Hilyat al-Sibyān,* dan *Dharī`at al-Yaqīn,* dicetak dua kali selama periode tersebut. Satu karya, *al-Fusūs al-Yaqūtiyya,* sebuah pengantar tata bahasa Arab, terbit tiga kali pada periode itu. Karya-karya ini tidak mengalami cetak ulang setelah setelah tahun 1900 dan barangkali tidak pernah sampai ke Indonesia. Hanya dua karya, *al-Nafāhāt* dan *al-Lumā` al-Nūrāniyya,* yang dicetak pada tahun 1970an (lihat Tabel 1). Karena itu, dapat dipahami bahwa tujuh belas karya Nawawi ini relatif tidak dikenal di tradisi pesantren.

Studi Wojoyo juga mengungkapkan bahwa lima karya Nawawi naik popularitasnya, khususnya di kalangan penerbit. Mereka adalah *Nūr al-Zalām* (karya tentang dogma Islam), *Marāh Labīd* (tafsir al-Qur'an setebal dua jilid), *Qāmi` al-Thughyān* (karya tentang sufisme), *Nasā'ih al-`Ibād* (karya tentang doktrin Islam), dan *Tanqīh al-Qawl al-Hathīth* (buku tentang hadis Nabi). Lima karya ini mengalami cetak ulang beberapa kali antara tahun 1856-1983.

Lebih jauh, seperti ditunjukkan pada Tabel 1, studi Wijoyo memberikan keterangan tentang karya-karya yang yang masih diproduksi ulang dan digunakan di lingkungan pesantren. Selain lima karya di atas, karya–karya tersebut adalah *Marāqi` al-`Ubūdiyya* (buku tentang fiqh), *Mirqat al-Su'ūd al-Tasdīq* (karya tentang fiqh), *Kāshifat al-Shijā* (karya tentang fiqh), *Qut` al-Habīb al-Gharīb* (karya tentang fiqh), *Qatr al-Ghayth* (karya tentang dogma), *Sullām al-Munājat* (karya tentang fiqh), *`Uqūd al-Lujayn* (karya tentang fiqh), *Fath al-Majīd* (karya tentang dogma), *Madārij al-Su`ūd* (karya tentang biografi Nabi), dan *Bahjat al-Masā'il* (karya tentang dogma). Secara keseluruhan, tujuh belas karya Nawawi masih dicetak ulang di Indonesia.

Berkaitan dengan karya Nawawi di lingkungan pesantren, Martin van Bruinessen dalam studinya tentang penggunaan buku-buku bertulisan Arab di pesantren di Sumatra, Jawa dan Kalimantan Selatan, memberi kita informasi mengenai penggunaan karya-karya Nawawi pada kurikulum

pesantren. Di antara pengarang-pengarang yang karyanya luas digunakan dan diterima pada kurikulum pesantren, Nawawi Banten paling menonjol; karya-karyanya paling sering muncul dalam daftar kitab kuning (istilah yang merujuk pada buku bertulisan Arab apapun bahasanya) yang banyak digunakan di pesantren. Sekitar sepuluh karyanya muncul dalam daftar tersebut yang meliputi bidang-bidang utama keilmuan tradisional Islam. Mereka adalah *al-Tijān al-Darāri, Marāh Labīd, Fath al-Majīd, Nasā'ih al-`Ibād, Tanqīh al-Qawl al-Hathīth, Sullām al-Munājat, Kāshifat al-Shijā, `Uqūd al-Lujayn, Nūr al-Zalām,* dan *Marāqi` al-`Ubūdiyya* (Tabel 2).

Selain itu, data yang dikumpulkan dari direktori yang berisi daftar 255 pesantren di Sumatra, Jawa, Bali, Sulawesi, dan Lombok menunjukkan bahwa sekitar lima belas karya Nawawi terdapat dalam daftar. Dari sepuluh karya Nawawi yang disebutkan oleh van Bruinessen, sembilan karya muncul dalam daftar pada direktori tersebut. Enam karya lainnya yang terdapat pada direktori adalah *Nihāyat al-Zayn, Qatr al-Ghayth, Qāmī` al-Tughyān, Mirqat al-Su`ūd al-Tasdīq, Madārij al-Su`ūd,* dan *Bahjat al-Wasā'il.* Membandingkan dua daftar di atas, kita mendapati bahwa *Tijān al-Darāri,* buku mengenai doktrin Islam, dan *Marāh Labīd,* karya tentang tafsir al-Qur'an, menempati urutan teratas. Jadi, ada enam belas karya Nawawi yang dilaporkan dipergunakan pada kurikulum pesantren. Berikut ini adalah daftar karya Nawawi yang dipergunakan di pesantren disusun berdasarkan bidang keilmuan Islam.

A. *Usūl al-Dīn* dan *Tawhīd* (Doktrin Islam)

   1. Tijān al-Darāri (level: thānawī [intermediate]); 2. *Qatr al-Ghayth* (thanāwī); 3. *Fath al-Majīd* (khawās [higher, khusus]); 4. *Nūr al-Zalām* (thānawī); 5. *Bahjat al-Wasā'il.*

B. *Fiqh* (Jurisprudensi Islam)

   6.`*Uqūd al-Lujayn* (thānawī); 7. *Nihāyat al-Zayn* (`ālī [advanced]); 8. *Sullām al-Munājat* (thānawī); 9. *Mirqat al-Su`ūd al-Tasdīq* (thānawī); 10. *Kāshifat al-Shijā'* (thānawī).

C. *Tafsir*

11. *al-Tafsīr al-Munīr* atau *Marāh Labīd* (`ālī)

D. *Hadis Nabi*

12. *Tanqīh al-Qawl al-Hathīth* (thānawī)

E. *Tasawwuf* dan *Akhlaq*

13. *Nasā'ih al-`Ibād* (`ālī); 14. *Marāqi` al-`Ubūdiyya;* 15. *Qāmi` al-Tughyān*.

F. *Mawlid al-Nabī* (Biografi Nabi)

16. *Madārij al-Su`ūd* atau *Targhīb al-Mushtaqīn*.

Data di atas menunjukkan bahwa Nawawi Banten, mengutip van Bruinessen, adalah "the most ubiquitous author" yang karya-karyanya begitu populer dan banyak dibaca di Indonesia, khususnya di dunia pesantren. Namun, mungkin saja tingkat penggunaannya lebih tinggi karena data di atas hanya menunjukkan tingkat penggunaan karya Nawawi yang dilaporkan pada kurikulum pesantren di wilayah tertentu Nusantara.

D. Kesimpulan

Dibesarkan di sebuah keluarga terhormat dan relijius, Nawawi mempunyai banyak kesempatan untuk memperdalam ilmu keislaman baik di tanah kelahirannya maupun di wilayah lain di Jawa. Semangat belajarnya mencapai puncaknya ketika ia pergi ke Mekah, pusat ilmu keislaman pada masa itu, dan kota-kota lainnya di Timur Tengah. Sekembalinya ke Banten, ia mengabdikan hidupnya untuk mengajar orang-orang sekampungnya tentang ilmu-ilmu keagamaan. Reputasinya menarik banyak orang dari Banten dan daerah lainnya di Jawa Barat untuk belajar kepadanya. Tetapi, Nawawi tidak lama menikmati popularitasnya di negeri sendiri. Ia merasa tidak betah karena pemerintah kolonial Belanda, yang merasa takut pengaruhnya akan membahayakan kekuasaannya, mengawasi dan

memata-mati aktivitas keagamaannya. Nawawi membuat keputusan krusial dengan meninggalkan tanah airnya menuju Mekah dan kemudian menetap di sana. Ia adalah seseorang yang lebih menyukai mengabdikan hidupnya untuk kebebasan daripada hidup di bawah tekanan pemerintah kolonial atau bayang-bayang orang lain, termasuk ayahnya sendiri.

Di Mekah, Nawawi menemukan ruang kebebasan untuk memenuhi dahaganya akan ilmu dan mencurahkan hidupnya kepada aktivitas mengajar. Sekali lagi, kemasyhurannya menarik banyak murid untuk belajar dengannya yang kebanyakannya berasal dari kepulauan Melayu-Indonesia. Ia melayani kebutuhan Muslim setanah airnya yang datang ke Mekah untuk menuntut ilmu keislaman selain untuk menunaikan indah haji. Di samping itu, pada periode ini, Nawawi mengabdikan hidupnya kepada aktivitas menulis karya-karya kesarjanaan. Ia adalah seorang penulis prolifik, menulis sekitar tiga puluh sembilan buku berkaitan dengan semua cabang utama ilmu keislaman. Kebanyakan karyanya bersifat pengetahuan dasar dan komentar (*sharh*) atas karya ulama-ulama lain. Nawawi adalah tipe seorang guru yang melayani kebutuhan murid-muridnya. Ia barangkali menyiapkan karya-karyanya sebagai perangkat dasar yang akan memberi murid-muridnya keahlian yang diperlukan untuk mempelajari karya-karya yang lebih tinggi.

Siapapun tak bisa mengabaikan pengaruh Nawawi dalam perkembangan Islam di Indonesia sejak seperempat akhir abad sembilan belas. Nawawi memainkan sebuah peranan penting dalam terbentuknya teologi aliran Ash`āriyya, fiqh mazhab Shāfi`iyya, dan tasawuf aliran Ghazzālī. Murid-muridnya, yang kembali ke tanah air mereka setelah belajar dengannya, memberikan kontribusi bagi penyebaran ortodoksi ini di Nusantara. Tetapi, yang lebih penting lagi adalah fakta bahwa banyak karya-karya penting Nawawi kini dipergunakan secara meluas pada kurikulum pesantren, pusat ortodoksi Islam Indonesia modern. Karya-karyanya pada kenyataannya telah membentuk pengaruh kesarjanaan Nawawi sekaligus ortodoksi dalam kehidupan keberagamaan di Indonesia.

Selain itu, tak seorang pun dapat menganggap kecil pengaruh politik Nawawi terhadap masyarakatnya. Nawawi bukanlah tipe pribadi yang mengejar posisi politik atau melibatkan diri dalam aktivitas politik. Tak satupun karyanya membahas tentang politik atau pandangan politiknya. Meskipun demikian, jelas bahwa Nawawi memiliki kesadaran politik. Ia mempunyai sikap politik yang keras yang, meskipun tidak utuh, terlihat dalam sikap dan bagian tertentu dari karya-karyanya. Keputusannya untuk meninggalkan tanah airnya ke Mekah demi mendapatkan kebebasan dan menetapnya secara permanent di sana sampai meninggalnya menunjukkan sikap anti-kolonialnya. Sikap politiknya juga secara tidak langsung diekspresikan dalam mengajar dan kehidupan sehari-harinya bersama Muslim setanah air. Dalam hal ini, tampaknya murid-murid Nawawi memainkan peranan kunci dalam penyebaran sikap anti-kolonialnya di tanah air mereka. Pemberontakan petani Cilegon tahun 1888, di mana mungkin banyak murid-muridnya terlibat, menjadi bukti bahwa pengaruh politik Nawawi atas masyarakatnya tidak dapat diabaikan.

Table 1

Karya-karya Syeikh Nawawi Banten yang Terbit dan Cetak Ulang

	Judul	1859-1900	1901-1956	1972-1983	Ket
1	Marâq`ì al-'Ubûdiyya	16	2	6	*
2	Mirqât Su`ûd al-Tasdîq	15	1	7	*
3	Kâshifat al-Shijâ	8	2	5	*
4	Fath al-Mujîb	8	2	3	
5	Qut` al-Habîb al-Gharîb	8	1	5	*
6	Qathr al-Ghayth	6	4	7	*
7	Sulâm al-Munâjât	5	2	6	*
8	'Uqûd al-Lujayn	5	2	5	*
9	Al-Thimâr al-Yânì`a	4	2	4	
10	Fath al-Majîd	4	1	3	*
11	Madârij al-Su`ûd	4	0	6	*
12	Tijân al-Darârî	3	3	5	*
13	Salâlim al-Fudalâ'	3	2	0	
14	Nihâyat al-Zayn	3	1	2	*
15	Al-Fusûs al-Yaqûtiya	3	0	0	
16	Nûr al-Zalâm	2	6	8	*
17	Fath al-Samad	2	2	3	
18	Bahjat al-Wasâ'il	2	2	3	*
19	Marâh Labîd	2	1	5	*
20	Al-'Iqd al-Thamîn	2	1	4	
21	Sulûk al-Jadda	2	0	0	

22	Al-Asmâ' al-Husnâ'	2	0	0	
23	Kashf al-Murûtiyya	2	0	0	
24	Hilyat al-Sibyân	2	0	0	
25	Dharî`at al-Yaqîn	2	0	0	
26	Qâmi`al-Thugyân	1	3	7	*
27	Nasâ'ih al-'Ibâd	1	1	7	*
28	Misbâh al-Zalâm	1	0	0	
29	Lubâb al-Bayân	1	0	0	
30	Fath al-Ghâfir al-Khattiyya	1	0	0	
31	Al-Riyâd al-Fûliyya	1	0	0	
32	Al-Nahjat al-Jayyida	1	0	0	
33	Al-Ibrîz al-Dânî	1	0	0	

*Karya-karya yang masih diproduksi dan digunakan di Indonesia
Sumber: Alex Susilo Wijoyo, *Shaykh Nawawi of Banten, Text, Authority, and the Gloss Tradition,* PhD Dissertation, Columbia University, 1997.

Table 2
Karya-karya Syeikh Nawawi Banten yang Dipergunakan di Kurikulum Pesantren

	Judul	Sumatra	Kalimantan Selatan	Jawa			Total	Level
				Barat	Tengah	Timur		
1	Tijān al-Darārī	1	0	5	2	3	11	Thanawi
2	Marāh Labīd	0	1	3	2	5	11	'Ali
3	Fath al-Majīd	2	1	1	2	2	8	Khawas
4	Nasā'ih al-'Ibād	0	0	2	0	4	6	'Ali
5	Tanqīh al-Qawl	0	1	2	1	1	5	'Ali

6	S. al-Munājāt	0	0	2	1	2	5	Thanawi
7	Kāshifat al-Shijā	0	0	1	0	3	4	Thanawi
8	'Uqūd al-Lujayn	0	0	1	1	2	4	Thanawi
9	Nūr al-Zalām	0	1	1	0	1	3	Thanawi
10	M. al-'Ubūdiyya	0	1	0	0	1	2	Thanawi
11	Nihāyat al-Zayn	0	0	3	1	2	6	-
12	Qathr al-Ghayth	0	0	4	2	0	6	-
13	Q. al-Thughyān	0	0	2	3	0	5	-
14	Mirqāt Su`ūd	0	0	0	1	1	2	-
15	Madārij al-Su`ūd	0	0	0	1	0	1	-
16	Bahjat al-Wasā'il	0	0	0	1	0	1	-

Sumber: Martin van Bruinessen," Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu," *BKI,* NO. 146, 1990; *Direktori Pesantren I,* Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1986; and Alex Susilo Wijoyo, *Shaykh Nawawi of Banten, Text, Authority, and the Gloss Tradition,* PhD Dissertation, Columbia University, 1997.

4

TAFSIR AL-QUR'AN KARYA SYEIKH NAWAWI BANTEN

A. Tafsir Al-Qur'an Nusantara Sebelum *Marāh Labīd*

Studi mengenai tafsir Al-Qur'an di kepulauan Melayu-Indonesia mengalami kekurangan data-data historis. Beberapa studi sudah dilakukan untuk mengisi kurangnya pengetahuan kita mengenai aktivitas tafsir Al-Qur'an di Nusantara.[1] Untuk memperoleh pengetahuan yang memadai tentang isu ini, kita sebaiknya memberikan perhatian terlebih dahulu pada proses awal islamisasi di dunia Melayu-Indonesia.

[1]Lihat studi-studi yang dilakukan oleh Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World, An Explanatory Survey with Reference to Qur'anic Exegesis," dalam Raphael Israeli dan Anthony H. Johns "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile," dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an,* Oxford: Clarendon House, 1988, 256-87; "On Qur'anic Exegetes and Exegesis, A Case Study in the Transmission of Islamic Learning," dalam Peter G. Riddell and Tony Street (eds.), *Islam: Essays on Scriptures, Thought and Society,* Leiden, New York, Koln: Brill, 1997, 3-49; Peter Riddell, "Earliest Quranic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States," *Archipel* 1989 (38), 107-24; "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in Southeast Asia: Report on Work in Progress," *Indonesia Circle,* No. 51, 1990, 3-19; dan R. Michael Freener, "Note towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia," *Studia Islamika,* Vol. 5, No. 3, 1998, 47-76.

Kebanyakan para sarjana setuju bahwa akhir abad ke-13 menandai awal islamisasi di kepulauan Nusantara. Kota pelabuhan Samudra-Pasai di ujung utara pulau Sumatra dianggap sebagai pusat penyebaran Islam di nusantara pada masa itu. Kesimpulan mereka utamanya didasarkan pada bukti-bukti yang bisa mereka dapat, meskipun terserak, seperti catatan kekaisaran Cina tahun 1282 yang menyatakan adanya utusan dari Samudra-Pasai yang memakai nama Muslim. Marco Polo, yang tiba di Sumatra Utara dalam perjalanannya sekitar sepuluh tahun kemudian, mencatat bahwa orang-orang Perlak telah memeluk Islam.[2] Bukti lebih jauh dari teori ini berkaitan dengan karya sastra Melayu, yang didukung oleh tanggal epigrafik, yang menunjukkan bahwa raja Samudra-Pasai meninggal sebagai seorang Muslim pada tahun 1297.[3]

Islamisasi wilayah nusantara tampaknya bersifat gradual dan melalui kontak damai dengan pedagang Muslim dari kawasan selatan India dan kawasan Muslim lainnya, yang menikah dengan penduduk setempat. Tetapi, konversi kepada agama baru ini (Islam) lebih sering terjadi melalui pengajaran lisan dan penyebaran karya-karya tertulis. Aktivitas sastra ditandai, di antaranya, dengan penyebaran karya tafsir Al-Qur'an berbahasa Arab atau terjemahannya dalam bahasa lokal. Jika kita menerima akhir abad tiga belas sebagai permulaan islamisasi di nusantara, maka ada jarak waktu sekitar 300 tahun sebelum nusantara memberikan kita bukti yang kuat mengenai aktivitas penafsiran Al-Qur'an.

Tokoh pertama yang harus kita sebutkan di sini adalah Hamzah Fansuri, seorang Aceh, yang hidup pada periode kebangkitan Aceh sebagai kekuatan utama di pertengahan abad enam belas. Sedikit fakta diketahui tentang kehidupannya. Ia dilaporkan mengadakan perjalanan ke Thailand

[2]G.W.J. Drewes, "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?" *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde,* 124 (1968), 447, seperti dikutip dalam P. Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 107.

[3]G. F. Marrison, "The Coming of Islam to the East Indies," *Jounal of Malaysian Branch of Royal Asiatic Society,* 24 (1951), 29, seperti dikutip dalam Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 107.

dan Jawa, dan menunaikan ibadah haji ke Mekah. Fakta bahwa beberapa tulisan dinisbahkan sebagai karyanya merupakan bukti penting atas aktivitas kesarjanaannya. Karya-karya itu termasuk sejumlah sajak yang dipersembahkan kepada tradisi tasawuf Ibn `Arabī dan berbagai karya prosa dalam bahasa Melayu tentang tasawuf falsafi. Sejauh ini, tak ada satupun karya tafsir Al-Qur'an yang bisa dinisbahkan kepadanya. Meskipun demikian, baik dalam sajak maupun prosanya kita mendapati banyak terjemahan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam bahasa Melayu, khususnya ayat-ayat yang favorit di kalangan para mistikus, yang ia tafsirkan secara mistikal. Menurut Johns, karya-karya Hamzah menunjukkan kemampuannya yang luar biasa yang dengannya ia menyatukan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam bait-bait puisi dan menggabungkan kata-kata bahasa Arab dengan kata-kata Melayu, dua bahasa yang sama sekali tidak berkaitan.[4] Cara Hamzah memperlakukan *surat al-ikhlas* (112), misalnya, menunjukkan cara penafsirannya:

Laut itulah yang bernama ahad
Terlalu lengkap pada *asy'us-samad*
Olehnya itulah *lam yalid walam yūlad*
Wa lam yakun lahu kufuwan ahad.[5]

Meskipun secara tradisional tidak ditulis sebagai karya tafsir, karya-karya Hamzah merupakan bukti adanya tradisi penafsiran Al-Qur'an di

[4]Johns, "Quranic Exegesis," 260.

[5]Terjemahan Inggris oleh Johns sebagai berikut:
It is that ocean of being that is called *ahad*
The One besought of all is present in all things
This is why He neither begets nor is begotten
And nothing is equal to Him.
J. Doorenbos, *De Geshriften van Hamzah Pansuri,* Leiden: 1933, 94, sebagaimana dikutip dalam Johns, "Quranic Exegesis," 260.

lingkungannya. Karya seperti ini adalah sebagian di antara karya-karya Hamzah yang selamat ketika pertarungan merebut kekuasaan terjadi di Kesultanan Aceh pada tahun 1636 antara perwakilan dua mazhab yang bersaing setelah kematian Sultan Iskandar Muda. Perebutan tersebut, dipimpin oleh Nuruddin al-Raniri, seorang penentang mazhab Ibn `Arabī, mengakibatkan terjadinya eksekusi kelompok rivalnya dan pembakaran karya-karya mereka yang berlangsung sampai tahun 1642. Sudah tentu karya-karya Hamzah ada di antara karya-karya yang dibakar dengan kemungkinan besar termasuk karya tafsirnya.[6] Hamzah menarik minat banyak murid untuk belajar kepadanya tentang tradisi teosofi. Di antara mereka adalah Syamsuddin Sumatra, yang kemudian menjadi ulama terkemuka di istana Sultan Iskandar Muda, penguasa Kesultanan Aceh dari 1605 sampai 1636. Ia dikenal sebagai *Shaykh al-Islam* yang berperan sebagai ulama, menteri luar negeri dan penasehat sultan. Karya-karyanya membahas topik teosofis karena ia pengikut mazhab Ibn 'Arabī. Karya utamanya, *Jawhar al-Haqā'iq,* menjadikan Syamsuddin penulis Melayu pertama yang diketahui menulis dalam bahasa Arab. Tak satupun karyanya yang masih ada membahas tafsir Al-Qur'an. Tetapi, seperti Hamzah, terjemahannya atas ayat-ayat dan frase Al-Qur'an tertentu dengan pendekatan mistik menunjukkan aktivitasnya dalam penafsiran Al-Qur'an. Barangkali, seperti karya-karya Hamzah, karya tafsirnya yang signifikan termasuk ke dalam buku-buku yang dibakar oleh rivalnya pimpinan Nuruddin.[7]

Bukti lebih jauh ditunjukkan oleh sebuah manuskrip yang tidak banyak diketahui orang yang menjadi koleksi Perpustakaan Universitas Cambridge dengan kode MS Ii.6.45. Manuskrip ini asalnya diperoleh di Aceh pada permulaan abad ke-17 dan menjadi koleksi pribadi seorang ahli bahasa Arab asal Belanda, Erpenius (meninggal tahun 1624). Karena itu, bisa dikatakan

[6]Jonhs, "Quranic Exegesis," 263.
[7]Jonhs, "Quranic Exegesis," 262-3.

bahwa manuskrip ini ditulis sekitar tahun 1600, periode di mana Syamsuddin dan mungkin juga Hamzah hidup. Fakta bahwa ini satu-satunya manuskrip yang ada menunjukkan bahwa manuskrip ini selamat dari pembakaran Nuruddin yang mungkin telah menghancurkan manuskrip lain dari karya yang sama dan karya tafsir lainnya. Karya ini sangat bernilai bagi pembahasan kita dalam hal bahwa itu bukan saja merupakan karya tafsir tertua yang sampai kepada kita, tetapi juga mewakili salah satu manuskrip tertua yang pernah ada di Nusantara.[8]

Tidak ada keterangan mengenai penulis dalam manuskrip ini. Manuskrip ini merupakan terjemahan ke dalam bahasa Melayu dari tafsir Al-Qur'an *Sūrat al-Kahf* (18). Johns mengatakan bahwa manuskrip ini mewakili sebuah tradisi kajian Al-Qur'an yang sudah terbangun dengan mapan dan mencapai standar tinggi dalam hal bahwa "bahasa yang digunakan baik, idiomatik dan lebih dari sekedar terjemahan kaku".[9] Menurut Riddell, tafsir dalam Melayu tersebut ditulis dengan rujukan kepada *Ma`alim al-Tanzīl* karya al-Baghawī (w.1122), *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma`anī al-Tanzīl* karya al-Khāzin (w.1340), dan *Anwār al-Tanzīl wa Asrar al-Ta'wīl* karya al-Baydāwī (w.1286). Dalam menafsirkan kandungan ayat, pengarang tidak mengutamakan sebuah sumber daripada sumber yang lainnya. Pengarang tampaknya memiliki kebebasan karena penjelasan intra-ayat bersifat eklektik dan keputusan untuk mengutamakan penafsiran tertentu lebih merupakan pilihan pengarang sendiri. *Tafsir* karya al-Khāzin lebih sering dirujuk untuk penafsiran antarayat dibanding tafsir karya al-Baydāwī. Karena itu, kita mendapati penjelasan panjang yang menyita banyak tempat dibanding ayat itu sendiri dan penjelasan intra-ayatnya.[10]

Sumber-sumber rujukan ini merupakan kitab tafsir standar berbahasa Arab yang menjelaskan kata-kata Arab disertai dengan narasi (riwayat) dan

[8]P. Riddell, "The Use of Arabic Commentaries, 10-11; dan Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 112-4.

[9]Jonhs, "Quranic Exegesis," 261.

[10]Riddell, "Earliest Quranic Exegesis," 120.

asbāb al-nuzūl (sebab-sebab pewahyuan). Manuskrip ini, menurut Johns, menunjukkan corak lain dalam penafsiran Al-Qur'an, yang berbeda dari corak penafsiran Hamzah dan Syamsuddin. Mungkin manuskrip ini ditulis untuk memenuhi kebutuhan murid yang mempunyai tingkat pemahaman yang berbeda, rujukan penulis dan mazhab yang beragam.[11] Dari segi gaya bahasa, tafsir ini tampaknya dipersiapkan untuk tujuan pendidikan dan khalayak pembaca yang luas. Karena bahasanya lugas dan jelas, penjelasan tafsirnya tampaknya ditujukan kepada Muslim awam ketimbang Muslim terpelajar.[12] Selain itu, manuskrip ini menjadi bukti bagi kita atas popularitas tiga tafsir di atas, di antara kitab-kitab tafsir lainnya, di Nusantara pada abad ke-17.[13]

Baru pada seperempat akhir abad ke-17 kita mendapati tafsir terhadap Al-Qur'an secara keseluruhan di Nusantara, yaitu tafsir berbahasa Melayu yang dikenal dengan nama *Tarjumān al-Mustafīd* karya Abdul Rauf Singkel. Manuskrip tertua yang ada dari tafsir ini memberikan informasi bahwa karya ini ditulis sekitar tahun 1675. Tafsir ini diterbitkan pertama kali di Istanbul pada tahun 1880-an dan terus mengalami cetak ulang dan digunakan secara luas dalam pengajaran dasar Al-Qur'an, khususnya di Malaysia.

Abdul Rauf lahir sekitar tahun 1615 di Singkil, sebuah kota kecil di pantai barat provinsi Aceh. Sekitar tahun 1640, ia pergi ke Arabia di mana ia menghabiskan sekitar dua puluh tahun belajar tafsir, fiqh dan ilmu agama lainnya. Ia kembali ke negerinya pada tahun 1661 dengan *ijāza* (licence) untuk menyebarkan tarekat Syattariyyah di Aceh. Ia dilaporkan bersahabat dengan penguasa Aceh ketika itu, Sultana Safiya al-Din Taj al-`Alam (naik tahta 1641-1675).[14]

---

[11]Johns, "Quranic Exegesis," 262, dan Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 122.

[12]Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 122.

[13]Informasi lebih jauh tentang tafsir Al-Qur'an pada masa awal Islam di dunia Melayu-Indonesia, lihat Riddell, "The Use of Arabic Commentary," *Indonesia Circle,* 1990 (51).

[14]Johns, "Quranic Exegesis," 263; dan Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 108, 119.

Tarjumān secara tradisional dianggap sebagai karya terjemahan dari *Anwār al-Tanzīl* karya al-Baydāwī (wafat pada 685/1286) ke dalam bahasa Melayu. Penisbatan ini didasarkan pada pengesahan tiga ulama Mekah, seperti ditulis Johns, bahwa "karya terjemahan ini tidak menambah dan tidak mengurangi, juga tidak merubah apapun dari teks al-Baydāwī." Snouck Hurgronje juga mengidentifikasinya sebagai terjemahan *Anwār al-Tanzīl.*[15] Tetapi, sebuah studi oleh Riddell membuktikan bahwa penisbatan ini keliru. Faktanya, tafsir-tafsir karya al-Jalālayn, al-Baydāwī dan al-Khāzin menjadi sumber acuan dalam penyusunan karya ini. Tetapi, tafsir al-Jalālayn menempati porsi paling besar dalam penafsiran ayat-ayatnya. Bukti menunjukkan bahwa *Tarjumān* asalnya sebuah terjemahan dari tafsir al-Jalālayn, tetapi salah satu muridnya, diketahui bernama Daud Rumi, memberi penjelasan tambahan yang diambil dari tafsir-tafsir karya al-Baydāwī dan al-Khāzin.[16] *Tarjumān* mewakili contoh paling awal dari terjemahan interlinear Al-Qur'an. Cara penerjemahan ini, meskipun tidak selalu mudah untuk dipahami ketika dalam bentuk cetakan, dalam banyak kasus membuat kata-kata atau frase yang sulit menjadi jelas karena penjelasan diikuti dengan penjelasan atas penjelasan dan disertai dengan sinonim. Karena itu, tafsir ini menjadi panduan yang handal bagi penutur Melayu menuju tafsir berbahasa Arab, khususnya tafsir al-Jalālayn. Sebagai seorang guru yang penuh pengabdian, Abdul Rauf barangkali mempersiapkan tafsirnya, seperti Manuskrip Cambridge Ii.6.45, untuk menjadi alat pendidikan bagi non-spesialis. Ia mengikuti sebuah tradisi yang sudah lama terbangun, yakni menulis tafsir dalam kerangka pendidikan dan dirancang untuk pembaca luas.[17] Jika kita menerima abad ke-13 sebagai periode permulaan penyebaran Islam di dunia Melayu-Indonesia, maka untuk sekitar 400 tahun (sampai abad tujuh belas di mana *Tarjumān* ditulis)

[15]Johns, "Quranic Exegesis," 263-5.

[16]Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 119; dan Riddell, "The Sources of 'Abd al-Rauf's Tarjuman al-Mustafid," *Journal of Malaysian Branch of Royal Asiatic Society,* Vol. 57, 1984.

[17]Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 122; dan Johns, "Quranic Exegesis," 265-6.

Tarjumān merupakan tafsir pertama Al-Qur'an keseluruhan yang kita ketahui sampai sekarang. Mungkin banyak manuskrip lain tentang tafsir Al-Qur'an yang tidak kita ketahui. Iklim tropik dan sistem pemeliharaan yang buruk memberikan andil bagi adanya kenyataan bahwa kebanyakan manuskrip memiliki masa hidup yang terbatas yang menyebabkan mereka tidak sampai kepada kita.

B. *Marāh Labīd* Karya Syeikh Nawawi Banten

Dunia Melayu-Indonesia harus menunggu sekitar dua ratus tahun untuk dapat memiliki tafsir Al-Qur'an yang sama pentingnya dengan *Tarjumān al-Mustafīd* karya Abdul Rauf. Adalah pada seperempat akhir abad ke-19 kita menemukan bukti lain atas karya tafsir Al-Qur'an keseluruhan. Karya ini merupakan tafsir setebal dua jilid yang ditulis oleh Syeikh Nawawi Banten yang menghabiskan sebagian masa hidupnya di Mekah sampai meninggalnya pada tahun 1897. Nawawi menamakan tafsirnya *Marāh Labīd li Kashf Ma`nā Qur'ān Majīd*.[18] Karya ini juga dikenal dengan nama lain, *al-Tafsīr al-Munīr li Ma`ālim al-Tanzīl.* Snouck Hurgronje menyatakan bahwa ketika ia bertemu Nawawi di Mekah pada tahun 1885, tafsir Nawawi baru saja diterbitkan oleh sebuah penerbit di Mekah yang baru didirikan.[19] Selanjutnya, tafsir ini dicetak ulang oleh Halabi Press di Kairo bersamaan dengan tafsir karya al-Wāhidī (w.468/1076) dan terus dicetak di Indonesia dan Malaysia sampai sekarang.[20]

Dibandingkan dengan *Tarjumān,* karya ini sangat penting dan khusus karena merupakan tafsir pertama berbahasa Arab yang ditulis oleh seorang

[18]Shaykh Muhammad Nawawī al-Jāwī al-Bantanī, *al-Tafsīr al-Munīr li Ma`alīm al-Tanzīl al-Musammā Marāh Labīd li Kashf Ma`nā Qur'ān Majīd,* Surabaya: Shaykh Sālim bin Sa'd bin Nabhān wa Akhih Ahmad, 1355/1936, Vol. I, 2.

[19]Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century,* tanslated by J.H. Monahan, Leyden and London: E. J. Brill and Luzac & Co, 1931, 271.

[20]See Alex S. Wijoyo, *Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition,* PhD. Dissertation, Columbia University, 1997, Table I, 105.

Indonesia dan diterbitkan di Timur Tengah. Lebih penting lagi adalah fakta bahwa tafsir ini menjadi karya dasar yang memberikan fondasi bagi studi karya tafsir yang lebih kompleks. Tafsir ini merupakan kelanjutan dan pengayaan dari tafsir model al-Jalālayn, salah satu tafsir ortodoks yang paling populer di kepulauan Melayu-Indonesia.[21] Di samping itu, ia mendapat khalayak pembaca yang luas di kepulauan Nusantara. Sebuah studi oleh van Bruinessen mengungkap bahwa *Marāh Labīd* menduduki tempat teratas dalam daftar karya Nawawi yang dipakai pada kurikulum pesantren, yakni pada urutan kedua setelah *Tijān al-Darārī,* karya lain Nawawi tentang doktrin Islam. Pada situasi di mana tafsir belum dianggap sebagai subjek yang penting pada kurikulum pesantren, *Marāh Labīd* muncul pada urutan kedua pada daftar tafsir Al-Qur'an yang banyak digunakan, di bawah tafsir karya al-Jalālayn dan di atas tafsir karya Ibn Kathīr.[22]

Dalam kata pengantar untuk tafsirnya, Nawawi mengatakan bahwa beberapa kawannya mendorongnya untuk menulis sebuah tafsir, sebuah alasan yang umum di kalangan penulis Muslim. Awalnya, ia ragu dan khawatir, sebagaimana bunyi sebuah hadis, menjadi orang yang menafsirkan Al-Qur'an menurut opini pribadinya. Ia akhirnya sampai pada keputusan untuk memulai menulis tafsirnya dengan alasan mengikuti tradisi menulis yang sudah berlangsung lama di kalangan Muslim untuk memelihara ilmu bagi generasi mendatang. Menurutnya, setiap zaman memerlukan pembaharuan dalam ilmu. Nawawi menegaskan bahwa ia hanya melakukan cara baru dalam menyampaikan ilmu dan tidak menambah apapun kepadanya. Ia berharap bahwa "semoga karya ini menjadi penolong bagi dirinya dan mereka yang lemah seperti dirinya."[23]

[21] Johns, "Quranic Exegesis," 267.

[22] Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu," *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde,* No. 146, 1990, 253, 265; and Wijoyo, *Shaykh Nawawi Banten,* 109.

[23] *Marāh Labīd,* I, 2.

Marāh Labīd merupakan model *al-tafsīr al-tahlīlī.* Seperti kitab tafsir standar lainnya, ia ditulis untuk menjelaskan makna Al-Qur'an menurut susunan baku ayat dan surat, dari *al-Fātiha* sampai *al-Nās.* Penjelasan ayat didukung dengan analisis gramatik, ucapan Nabi, *asbāb al-nuzūl* dan pendapat sahabat Nabi dan penafsir terdahulu. Dalam menafsirkan ayat, Nawawi biasanya menggunakan teknik eksegetik berikut: penjelasan kata atau frase (*gloss*), identifikasi dan perifrase. Ia menggunakan pendekatan ini bukan saja untuk menjelaskan makna ayat dan menekankan pelajaran yang dikandungnya, tetapi juga untuk mengungkap koherensi esensial ayat Al-Qur'an (*nazm al-āyāt*) dan memastikan "setiap kekosongan potensial diisi dengan makna implisit."[24]

Berkenaan dengan sumber-sumber yang jadi rujukan tafsirnya, Nawawi menyebutkan lima kitab tafsir. Mereka adalah *Futūhāt al-Ilahiyya* karya Sulaymān bin `Umar al-`Ujayli al-Azharī (w. 1205/1790), *Mafātih al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606/1209), *al-Sirāj al-Munīr* karya Muhammad bin Muhammad al-Khatīīb al-Shirbinī (w. 977/1570), *Tanwīr al-Miqbās* karya `Abd Allāh bin `Abbās (w. 68/687), dan *Tafsīr* karya Abū al-Su`ūd Muhammad bin Muhammad al-Amadī (898/1492-982/1574).[25]

Tampaknya *Marāh Labīd* merupakan sebuah mosaik penafsiran yang dipilih dari tafsir-tafsir ini. Dari sumber-sumber ini Nawawi mengutip, terkadang ia menyebutkan nama yang dikutip, sinonim, penjelasan kata dan frase, dan penjelasan tafsir ayat. Hanya dengan membaca tafsir-tafsir ini dengan seksama bersamaan dengan *Marāh Labīd,* kita dapat menemukan metode Nawawi dalam memilih dan mengkombinasikan sumber-sumbernya dan mengetahui penjelasan tafsir mana yang berasal dari tafsir rujukannya.

Kajian yang dilakukan oleh Johns menunjukkan bahwa, setidaknya dalam *sūrat* Al-Qur'an yang ia kaji, Nawawi mendasarkan karya tafsirnya pada

[24]Johns, "On Qur'anic Exegetes," 27.
[25]*Marāh Labīd,* I, 2.

Mafātih al-Ghayb karya al-Rāzī. Johns memperkirakan sekitar 70% penjelasan tafsir Nawawi dalam *Marāh Labīd* diambil dari *Mafātih* dan barangkali sekitar 10% berasal dari penjelasan Nawawi sendiri.[26] Nawawi merujuk kepada *Futūhāt al-Ilahiyya* dan *Tafsīr* Abū al-Su`ūd untuk mendapatkan penjelasasn gramatikal dan sinonim kata-kata Al-Qur'an. Ia mengutip *Sirāj al-Munīr* untuk memberikan penjelasan tambahan tentang sinonim dan deskripsi kata-kata dan frase. Dalam hal perbedaan bacaan (*qirāat*), narasi sejarah, dan penjelasan tafsiri, ia menggunakan *Tanwīr al-Miqbās* dan *Mafātih al-Ghayb*. Meskipun demikian, dalam hal ini tampak jelas bahwa Nawawi lebih banyak mendasarkan tafsirnya pada *Mafātih* di mana ia mengutip dan menyalin tafsir ini secara langsung.[27]

Karena itu, penjelasan rasional dan kesadaran akan konteks ayat adalah bukanlah hal asing dalam *Marāh Labīd*. Sebagai contoh, cukuplah melihat penekanan ini pada penafsiran *Sūrat al-Tīn* (95):1, yang juga terdapat pada al-Rāzī. Nawawi menulis:

> *Wa al-tīn wa al-zaytūn*. Mereka adalah buah-buahan yang sangat terkenal dan Tuhan bersumpah dengan mereka karena manfaat dan kegunaannya. Buah tin adalah buah yang utuh yang tak berbiji. Ia adalah makanan yang ringan, mudah dicerna, dan obat dengan banyak kegunaannya; ia membantu pencernaan, melancarkan tenggorokan, menambah berat badan, membuka sumbatan pada liver dan empedu, dan mencegah pembengkakan pembuluh darah di sekitar anus. Zaytun adalah sejenis buah yang bisa dimakan dengan roti, dan juga obat.[28]

Meskipun demikian, Nawawi tidak mengambil seluruh ide dan argumen al-Rāzī untuk penjelasan tafsir dalam *Marāh Labīd*. Ia mempunyai *concern*

[26] Johns, "On Qur'anic Exegetes," 9

[27] Johns, "On Quranic Exegesis," 270-1.

[28] Sebagaimana dikutip dalam Johns, "Quranic Exegesis," 270-1.

dan agenda sendiri. Ia mempersiapkan tafsirnya sebagai karya pendahuluan yang memberi Muslim Nusantara keahlian dasar untuk mempelajari tafsir yang lebih tinggi. Karena itu, penjelasan Nawawi jelas dan mudah dipahami, tidak bersifat spekulatif atau filosofis. Nawawi adalah seorang guru yang mengabdikan hidupnya untuk kepentingan dan kebutuhan Muslim Nusantara yang datang ke Mekah untuk belajar kepadanya. Karenanya, ia menulis tafsirnya, juga kebanyakan karya-karyanya yang lain, untuk menjadi perangkat dasar yang membekali murid-muridnya mencapai kemampuan dan rasa percaya yang diperlukan untuk mempelajari tafsir yang lebih tinggi karya *mufassir* yang menjadi rujukannya.

Secara umum, *Marāh Labīd* mewakili model dari transmisi tafsir dan tradisi diglossia di dunia Melayu-Indonesia di mana *mufassir* belajar dan saling berhubungan. Ia ditulis utamanya berdasarkan pada al-Rāzī, salah satu penulis dan pemikir individual Muslim terbesar di dunia Islam, dan menjadikan penafsir lain sebagai pemeran pendukung dalam penyediaan penjelasan ayat dan frase Al-Qur'an. Seperti pendahulunya, manuskrip Cambridge dan *Tarjumān al-Mustafīd, Marāh Labīd* memberikan kontribusi bagi keruntuhan penafsiran dengan tradisi Ibn `Arabī dalam konteks Indonesia. Meskipun secara umum dianggap sebagai tafsir tradisional, pendekatan *Marāh Labīd*, sebagaimana dikatakan Johns, sejalan dengan ide-ide reformasi dan barangkali meretas jalan bagi munculnya reformasi di Indonesia pada abad ke-20.[29]

[29]Johns, "Quranic Exegesis," 273.

5

YAHUDI DAN KRISTEN DALAM TAFSIR AL-QUR'AN SYEIKH NAWAWI BANTEN

A. Pandangan Nawawi Banten tentang Yahudi dan Kristen Sebagaimana Terrefleksikan dalam Tafsirnya

Diketahui bahwa Al-Qur'an menggunakan, baik secara terpisah maupun dalam bentuk gabungan, frase-frase dan istilah-istilah tertentu untuk menyebutkan kaum Yahudi dan Kristen. Yang paling jelas adalah *al-yahūd,* sebutan umum untuk kaum Yahudi, di samping juga istilah *hūda.*[1] Selain itu, komunitas Yahudi dirujuk dengan frase *alladhīna hādū* (mereka yang telah menjadi Yahudi).[2] Panggilan yang umum kaum Kristen adalah *al-nasārā* dan *nasrānī.*[3] Frase *ahl al-injīl* (kaum pemilik Injil), yang disebut sekali, juga menunjuk pada komunitas Kristen.[4]

---

[1]Term *al-yahūd* ditemukan sembilan kali dalam al-Qur'ān – delapan kali dalam kombinasi dengan kaum Kristen (*al-nasārā*') dan sekali disebut secara terpisah: al-Baqara (2): 113, 120; al-Mā'ida (5): 18, 51, 64, 82; al-Tawba (9): 30; dan Āl 'Imrān (3): 67. Term Hūdā terulang tiga kali dalam al-Baqara (2): 111, 135, dan 140.

[2]Frase *alladhīna hādū* ditemukan pada sepuluh tempat, tiga di antaranya Yahudi disebut bersamaan dengan *al-nasārā* (Kristen) -al-Baqara (2): 62; al-Nisā' (4): 46,160; al-Mā'ida (5): 41, 44, 69; al-An`ām (6): 146; al-Nahl (16): 118; al-Hajj (22): 17; dan al Jumu`a (62): 6.

[3]Term *al-nasārā* disebutkan dua belas kali dalam kombinasi dengan Yahudi dan dua kali secara tersendiri -al-Baqara (2): 22, 111, 113, 120, 135, 140; al-Mā'ida (5): 14, 18, 51, 69, 82; al-Tawba (9): 30; al-Hajj (22): 17. Term nasrānī digunakan sekali dengan merujuk baik kepada Yahudi dan Kristen -Āl 'Imrān (3): 67.

[4]Al-Mā'ida (5): 47.

Lebih jauh, kita pun menemukan beberapa term Al-Qur'an yang menunjuk pada warisan skriptural agama-agama tradisi Ibrahim yang ditujukan kepada kaum Yahudi dan Kristen. Frase yang paling umum bagi penunjukkan ini adalah *ahl al-kitāb* (People of the Book) yang secara umum menunjuk secara bersamaan kepada komunitas Yahudi dan Kristen.[5] Frase-frase lain yang serupa adalah *alladhīna ūtū al-kitāb* (mereka yang diberi Kitab),[6] *alladhīna ātaynāhum al-kitāb* (mereka yang Kami beri Kitab),[7] *alladhīna ittaba`ūka* (mereka yang mengikuti mereka),[8] *alladhīna ittaba`ūhu* (mereka yang mengikutinya), *ummat qā'ima* (orang-orang yang menegakkan kebenaran),[9] dan *ummat muqtasid* (orang-orang yang moderat).[10]

Setelah mengumpulkan ayat-ayat yang merujuk kepada Yahudi dan Kristen dan membaca dengan seksama penafsiran Nawawi dalam *Marāh Labīd,* kita akan membahas pandangan-pandangan Nawawi tentang ayat-ayat yang berbicara mengenai oposisi Yahudi dan Kristen terhadap Nabi, Al-Qur'an dan kaum Muslim. Lalu, pandangannya mengenai respon Al-Qur'an terhadap oposisi tersebut akan dianalisa, diikuti dengan pembahasan pandangannya tentang kritik Al-Qur'an terhadap Yahudi dan Kristen. Kemudian, kita akan menganalisa pandangannya tentang pernyataan

[5]Frase *ahl al-kitāb* ditemukan tiga puluh satu kali -al-Baqara (2): 105, 109; Āl 'Imrān (3): 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 113, 199; al-Nisā' (4): 123, 153, 159, 171; al-Mā'ida (5): 15, 19, 59, 65, 68, 77; al-'Ankabūt (29): 46; al-Ahzāb (33): 26; al-Hadīd (57): 29; al-Hashr (59): 2, 7; dan al-Bayyina (98): 1, 6.

[6]Frase *alladhīna ūtū al-kitāb* menunjuk komunitas Yahudi dan Kristen sebanyal dua puluh dua kali -al-Baqara (2): 101, 144, 145; Āl 'Imrān (3): 19, 20, 23, 100, 186, 187; al-Nisā' (4): 44, 47, 51, 131; al-Mā'ida (5): 5, 57; al-An`ām (6): 44; al-Tawba (9): 29; al-Muddaththir (74): 31; dan al-Bayyina (98): 4.

[7]Frase ini ditemukan sembilan kali dalam al-Qur'ān- al-'An`ām (6): 20, 89, 114; al-Ra`d (13): 36; al-Qasas (28): 52; al-'Ankabūt (29): 47; Saba' (34): 44; Fātir (35): 40; dan al-Zukhruf (43): 21.

[8]Ungkapan ini disebutkan dua kali -Āl 'Imrān (3): 55; dan al-Tawba (9): 42.

[9]Frase ini terulang tiga kali- Āl 'Imrān (3): 68; al-Tawba (9): 117; dan al-Hadīd (57): 27.

[10]Term *ummat qaima* dan *ummat muqtasid* ditemukan masing-masing sekali- Āl 'Imrān (3): 113 and al-Mā'ida (5): 66.

positif Al-Qur'an mengenai Yahudi dan Kristen, dan terakhir mengemukakan beberapa kesimpulan.

1. Oposisi Yahudi dan Kristen

Diketahui bahwa Al-Qur'an menggunakan frase-frase tertentu untuk menyebut mereka yang menentang Nabi Muhammad dan Muslim awal. Frase-frase tersebut adalah *farīq min alladhīna ūtū al-kitāb* (golongan dari mereka yang diberi Kitab),[11] *alladhīna kafarū min ahl al-kitāb* (mereka yang ingkar dari kaum yang memiliki Kitab),[12] *kathīr min ahl al-kitāb* (sejumlah orang dari kaum yang memiliki Kitab),[13] *tā'ifat min ahl al-kitāb* (suatu kelompok dari mereka yang memiliki Kitab).[14] Terhadap mereka yang diberi kitab suci, Al-Qur'an menyebut mereka dengan term umum *ahl al-kitāb*[15] dan *alladhīna ūtū al-kitāb,*[16] dan term khusus yang merujuk kepada Yahudi dan Kristen, *al-yahūd* dan *al-nasārā.*[17]

Nawawi umumnya mengidentifikasi frase-frase dan term-term ini sebagai Yahudi dan Kristen Madinah secara keseluruhan atau sebagian dari mereka. Tetapi, ia kadang-kadang menyebutkan individu-individu, kelompok atau klan Yahudi dan Kristen sebagai pihak yang memperlihatkan sikap permusuhan terhadap Nabi. Dalam menafsirkan al-Baqara (2): 101, Nawawi menulis bahwa sekelompok kaum Yahudi di Madinah menolak *utusan Allah*, yang ditafsirkan sebagai Muhammad yang membenarkan Taurat yang telah diwahyukan kepada mereka ketika ia menyeru mereka untuk menerima Islam. Nawawi juga menceritakan sebuah riwayat dari al-

[11]Al-Baqara (2): 101; Āl 'Imrān (3): 100.
[12]Al-Baqara (2): 105.
[13]Al-Baqara (2): 109.
[14]Āl 'Imrān (3): 69, 72.
[15]Al-Nisā (4): 153.
[16]Āl 'Imrān (3): 19; al-Bayyina (98): 4.
[17]Al-Baqara (2): 120; al-Mā'ida (5): 82.

Suddī (w.127/745)[18] di mana Nabi mendekati sekelompok Yahudi untuk menyampaikan wahyu yang diterimanya. Mereka menolaknya dengan menunjukkan Taurat mereka. Tetapi, mereka mendapati Taurat ternyata bersesuaian dengan Al-Qur'an. Alih-alih mempercayai Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan, mereka meninggalkan Taurat dan berpaling kepada kitab suci yang sudah mengalami penyimpangan dan ilmu hitam.[19]

Nawawi mengatakan bahwa karena kecemburuan mereka, orang Yahudi Mekah seperti Ka`b al-Ashraf[20] dan Finhās bin 'Ādhwarā,[21] bersama dengan orang Arab penyembah berhala seperti Abū Jahl, merasa tidak senang dengan diturunkannya wahyu kepada Muhammad dan kaum Muslim. Ia menafsirkan frase *min khayr min rabbikum* (kebaikan yang berasal dari Tuhan kalian) sebagai wahyu yang diturunkan kepada Muhammad.[22] Juga ketika mengomentari al-Nisā' (4): 153, Nawawi menceritakan sebuah hadis bahwa sebagai ungkapan permusuhan mereka, Yahudi Mekah meminta

[18]Isma`il bin `Abd al-Rahman al-Suddī dikenal sebagai seorang pendakwah di Kufah. Ia memperoleh sebutan al-Suddī karena ia pernah duduk di pijakan kaki atau tangga (al-sudda) mesjid raya di mana orang-orang berkumpul di sekitarnya. Dalam hal reputasinya sebagai periwayat hadis, para ahli hadis berbeda pendapat, dari yang mengatakan *sālih* (baik) dan *lā ba's* (netral) sampai *kadhdhāb* (pendusta). Selain itu, keahliannya di bidang tafsir Al-Qur'an menjadi masalah kontroversial. Di samping Nawawi, mufassir besar al-Tabarī mengutip penafsiran al-Suddī. Lihat G.H.A. Juynboll, "al-Suddi," *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM Edition, 2002.

[19]*Marāh Labīd,* I, 26.

[20]Watt mengatakan tentang silsilah keturunan Ka`b; ia adalah anak seorang Arab dari suku Tayyib dan ibu dari suku Nadir. Tetapi, ia bersikap seolah-olah berasal dari suku ibunya. Ia dikatakan pernah pergi ke Mekah dan menyebarkan syair-syair anti-Islam. Karena provokasi seorang penyair Muslim, al-Hasan bin Thabit, orang-orang Mekah mengusirnya kembali ke Madinah di mana ia meneruskan propaganda anti-Islam. Ia dibunuh oleh lima pria yang berasal dari suku `Abd al-Ash`al yang bergabung dengan suku Nadir. Lihat W.M. Watt, *Muhammad at Medina,* Oxford: the Clarendon House, 1956, 210-1.

[21]Finhās adalah seorang Yahudi asal suku Banu Qaynuqā, yang dilaporkan pernah bertengkar dengan Abū Bakr yang berkata: "Jika bukan demi (menjaga) perjanjian antara kita, saya akan potong kepalamu." Watt, *Muhammad at Medina,* 197.

[22]*Marāh Labīd,* I, 28.

Nabi untuk menurunkan sebuah kitab suci kepada mereka seperti yang diturunkan kepada Musa.[23]

Nawawi mengidentifikasi *mereka yang diberi Kitab* sebagai orang-orang Yahudi dan Kristen yang bertengkar soal Muhammad setelah mereka menemukan kitab suci mereka membenarkan kenabiannya. Namun, kedua kelompok ini berpura-pura tidak mengetahui kenabian Muhammad meskipun kitab suci mereka meramalkan kebangkitannya sebagai nabi.[24] Mereka mengklaim bahwa mereka umat pemilik kitab suci (*ahl al-kitāb*) yang lebih berhak memperoleh wahyu daripada orang Quraysh, suku asal Muhammad, yang buta huruf. Adalah sikap cemburu mereka terhadap Muhammad dan kepentingan politik mereka, bukan persoalan tidak validnya Al-Qur'an, yang mendorong sikap permusuhan kepada Nabi dan wahyu yang diturunkan kepadanya.[25]

Selain itu, *ahl al-kitāb* berusaha untuk memalingkan kaum beriman kembali kepada kekafiran atau masuk agama Yahudi atau Kristen.[26] Dalam mengidentifikasi orang-orang seperti ini, Nawawi lebih sering merujuk kepada kaum Yahudi atau satu kelompok Yahudi, daripada kepada kaum Kristen. Ketika menafsirkan al-Baqara (2): 109, Nawawi menyebutkan rabbi Yahudi seperti Ka`b bin al-Ashraf, Huyyay bin Akhtab, dan Abū Yāsir bin Akhtab sebagai bagian dari orang-orang yang mengemukakan

[23] *Marāh Labīd,* I, 182-3.

[24] Di kalangan Muslim diyakini bahwa Yahudi dan Kristen merubah penjelasan sifat-sifat Muhammad (*na`t Muhammad*) yang tertulis dalam kitab suci mereka atau menyembunyikannya dari kaum seagama mereka. Tindakan ini telah mendorong kaum Muslim meragukan keaslian kitab suci Yahudi dan Kristen dan memicu polemik yang berkepanjangan antara Muslim-Yahudi-Kristen. Kita akan mendiskusikan penafsiran Nawawi tentang isu ini pada bagian tiga bab ini. Tentang pandangan Muslim mengenai gambaran Muhammad dalam kitab suci Yahudi dan Kristen, lihat Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bibles, From Ibn Rabban to Ibn Hazm,* Leiden, New York, Koln: E. J. Brill, 1996, khususnya bab lima dan enam.

[25] *Marāh Labīd,* I, 91; II, 458.

[26] Al-Baqara (2): 109, 120, 135; Āl 'Imrān (3): 69, 72, 100; dan al-Mā'ida (5): 82.

permusuhan terhadap kaum beriman.[27] Ia meriwayatkan sebuah peristiwa yang melatarbelakangi munculnya hadis (*asbāb al-wurūd*) yang menunjuk kepada kelompok Yahudi yang lain. Diceritakan bahwa Finhās bin 'Ādhwarā, Zayd bin Qays, dan tokoh Yahudi lain mengajak Hudhayfa dan `Ammār bin Yāsir, dua sahabat Nabi, untuk kembali kepada keyakinan Yahudi setelah kekalahan kaum Muslim pada perang Uhud. Mereka gagal mengembalikan mereka kepada kekafiran. Ketika sahabat menyampaikan kejadian ini kepada Nabi Muhammad, dia memuji mereka atas keteguhan sikap mereka.[28]

Dalam hal ini, Nawawi juga menyebutkan suatu peristiwa sejarah dalam tafsirannya atas Āl`Imrān (3): 72. Ketika Kaum Beriman diperintahkan untuk merubah arah shalat dari *bayt al-maqdis* (Jerusalem) ke Ka`bah di Mekah, kaum Yahudi merasa kecewa. Dua belas rabbi Yahudi Khaybar menyuruh Kaum Beriman untuk menghadap Ka`bah pada shalat pagi hari dan kembali menghadap Jerusalem pada shalat sore harinya. Dengan kata lain, mereka menginginkan Kaum Beriman hanya mentaati sebagian ajaran Nabi. Seperti identifikasi Nawawi, mereka termasuk `Abd Allāh bin al-Sayf, `Addī bin Zayd,[29] Ka`b bin al-Ashraf, Shas bin Qays, `Amr bin Qays, Aws bin Qibtī dan Jabbār bin Sahr.[30]

---

[27]Di kalangan Yahudi, Huyyay bin Akhtab, bersama dengan saudaranya, Abū Yāsir, adalah seorang Yahudi yang sangat memusuhi Nabi Muhammad. Ia disebutkan termasuk di antara orang-orang yang membentuk konfederasi besar selama pengepungan Madinah pada tahun 5 H; ia mempengaruhi Ka`b bin Asad, pemimpin Yahudi Madinah, untuk melanggar perjanjian yang dibuat dengan Nabi. Ia disebut sebagai orang yang termasuk menyebabkan dikepungnya Banū al-Nadīr oleh Nabi. Ia dibunuh setelah peristiwa pengepungan Banū Qurayza, yang mengakibatkan pengusiran mereka dari Mekah. Nabi mengambil anak perempuan Huyyay, Safiyya, sebagai istrinya setelah penyerahan diri Yahudi Banū al-Nadīr. Lihat Arent Jan Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina,* diterjemahkan ke bahasa Inggris dan diedit oleh Wolfgang Behn, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1975, 36, 42, 113, 118-123; V. Vacca & Ruth Roded, "Safiyya bt. Huyayy b. Akhtab," *The Encyclopaedia of Islam*¸ CD ROM Edition, 2002.

[28]*Marāh Labīd,* I, 29.

[29]`Addi bin Zayd berasal dari suku Yahudi Banū Qaynuqā. Ia di antara rabi Yahudi yang menyatakan permusuhan terhadap Islam. Lebih jauh tentang rabi Yahudi, lihat Ibn Kathīr, *The Life of the Prophet Muhammad* (al-sira al-nabawiyya), terjemahan Dr. Trevor Le Gassick, II, South Street, UK: Garnet Publishing, 1998, 227.

[30]*Marāh Labīd,* I, 104, 111.

Tidak hanya orang Yahudi, tetapi juga orang Kristen mengharapkan kaum Muslim kembali kepada kekafiran. "Mereka berkata: 'Jadilah pengikut Yahudi atau Kristen jika kalian ingin mendapat petunjuk' Katakan: Tidak (aku lebih menghendaki) agama Ibrahim, yang benar dan tidak mensekutukan Allah dengan tuhan-tuhan lain'" (al-Baqara [2]:135). Dalam konteks ini, Nawawi merujuk kepada orang Kristen Najrān.[31] Ia tidak menyebutkan nama-nama tokoh Kristen yang menyeru kaum Muslim kepada agama mereka dan tidak juga kaum Muslim yang digoda untuk meninggalkan iman mereka. Ia cuma berkomentar bahwa kaum Kristen Najrān berkata kepada kaum Muslim: "Jadilah Kristen dan ikutilah agama Kristen!"[32]

Dalam komentarnya atas al-Baqara (2): 120, "Tidaklah orang Yahudi atau Kristen akan merasa senang kepadamu sampai kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: 'Petunjuk Allah adalah satu-satunya yang benar-benar petunjuk…'", Nawawi menyatakan bahwa orang Yahudi Madinah dan Kristen Najrān tidak akan pernah merasa senang kepada Nabi Muhammad dan Kaum Beriman kecuali mereka mengikuti agama dan *qibla* mereka. Menurutnya, ini ditujukan kepada kaum Politeis Mekah dan orang Yahudi yang dianggap sebagai "kaum yang paling keras memusuhi" terhadap kaum Muslim. Ajaran keagamaan mereka, tulis Nawawi, mengijinkan mereka untuk menentang siapapun yang memiliki keyakinan berbeda dengan mereka; mereka diijinkan melakukan apapun yang mendukung tujuan mereka, bahkan termasuk membunuh dan mengambil kekayaan orang lain

[31]Terletak di bagian utara Yaman, Najrān adalah kota urban utama di semenanjung Arabia pada zaman kuno. Najrān merupakan pusat perdagangan, industri dan pertanian. Dilaporkan bahwa penduduk Kristen awal datang dari Hira pada abad ketiga Masehi; misionaris Kristen yang mendirikan kongregasi di Najrān berasal dari Byzantium Syria dan Ethiopia. Berbagai denominasi hidup berdampingan; Monofisitisme merupakan denomimasi yang terkemuka di antara mereka. Semua ini menjadikan Najrān pusat Kristen di Arabia Selatan. Najrān dianggap sebagai kota suci orang Kristen Arab pada masa itu di samping Edessa di Mesopotamia, Etchmiadin di Armenia dan Axum di Etiopia, salah satu kota suci di Kristen Timur. Tokoh yang terkenal dari komunitas ini adalah al-Hārith bin Ka`b, pemimpin kota Najrān dan suku-suku Arab.

[32]*Marāh Labīd,* I, 36.

secara ilegal. Sebaliknya, meskipun orang Kristen juga menentang Nabi, mereka secara umum dipuji sebagai "kaum yang paling mencintai kaum Muslim" karena di antara mereka terdapat pendeta-pendeta dan kaum terpelajar yang menunjukkan sikap positif terhadap Nabi dan kaum Muslim. Kita akan membahas isu ini lebih luas pada bagian empat tentang pernyataan positif Al-Qur'an terhadap kaum Kristen.[33]

Singkatnya, dalam memperlakukan ayat-ayat yang berkaitan dengan oposisi orang Yahudi dan Kristen, Nawawi menggunakan teknik penafsiran *gloss* (penjelasan kata dan frase), identifikasi, dan perifrase yang didukung dengan cerita-cerita sejarah. Dalam mengidentifikasi mereka yang menyatakan permusuhan terhadap Nabi Muhammad, Nawawi lebih banyak merujuk kepada suku-suku Yahudi di Madinah dan Khaybar ketimbang orang Kristen. Ia sering memberikan informasi detail seperti nama-nama tokoh Yahudi. Menurutnya, meskipun kitab suci mereka mengumumkan kenabian Muhammad, mereka tidak mengakui baik Muhammad sebagai rasul maupun wahyu yang disampaikan kepadanya. Lebih jauh, mereka berupaya membawa kaum Muslim kembali kepada kekafiran atau berpindah kepada agama mereka. Permusuhan mereka utamanya diakibatkan oleh kecemburuan mereka kepada Muhammad dan pengikutnya dan klaim bahwa wahyu eksklusif bagi orang Yahudi.

Tentang orang Kristen, Nawawi menggambarkan mereka sebagai kurang bermusuhan terhadap Nabi dan kaum Beriman. Ia tidak menyebutkan satupun tokoh Kristen yang memperlihatkan sikap permusuhan terhadap agama baru (baca: Islam); sebaliknya, ia sering merujuk kepada orang Kristen sebagai sebuah komunitas, yakni Kristen Najrān. Meskipun demikian, secara umum Nawawi memandang kedua komunitas agama ini sebagai pihak dirujuk Al-Qur'an, yang menentang Nabi dan Kaum Beriman.

[33] *Marāh Labīd,* I, 36.

2. Dari Seruan kepada Titik-Temu sampai Pengusiran dari Madinah

Dalam menafsirkan ayat-ayat yang berbicara tentang respons Al-Qur'an terhadap permusuhan Yahudi dan Kristen, Nawawi menunjuk semua term dan frase, yang menyebutkan mereka yang diseru kepada titik-temu, kepada kaum Yahudi dan Kristen Madinah baik secara terpisah maupun bersamaan.[34] Tentang al-`Ankabūt (29): 46, berdasarkan urutan waktu pewahyuannya barangkali ayat pertama tentang respon Al-Qur'an terhadap musuh-musuh Nabi Muhammad,[35] Nawawi menyatakan bahwa dalam berhadapan dengan musuh-musuh Yahudi dan Kristen, kaum Muslim diperintahkan untuk tidak berselisih dengan mereka kecuali dengan cara yang lebih baik daripada sekedar pertengkaran, yakni dengan cara yang tidak merendahkan pandangan mereka dan tanpa melibatkan leluhur mereka yang mungkin saja sudah melakukan kebajikan dan tidak mengetahui tentang Nabi. Sikap positif ini disebabkan oleh kenyataan bahwa mereka mengimani kitab-kitab suci yang diwahyukan kepada nabi-nabi sebelum Muhammad dan Hari Pengadilan. Namun, sikap ini tidak berlaku bagi orang-orang di antara mereka yang percaya bahwa Tuhan mempunyai anak dan Dia adalah satu oknum dari Trinitas. Mereka dipandang sebagai kaum mushrik (*polytheist*) yang layak mendapat balasan yang keras atas kekeliruan kepercayaan mereka dan kebodohan mereka yang begitu jelas.[36]

Dalam penjelasannya tentang frase-frase pada bagian akhir ayat ini yang berisi pengakuan Al-Qur'an atas kesatuan kitab suci, Nawawi menulis bahwa daripada bertengkar dengan orang Yahudi dan Kristen, kaum Muslim diminta mendeklarasikan bahwa mereka beriman kepada satu Tuhan dan kitab-kitab suci-Nya, yaitu Al-Qur'an dan kitab-kitab suci mereka, Taurat dan

[34]Lihat al-`Ankabūt (29): 46; Āl 'Imrān (3): 20, 64.

[35]Tentang penanggalan ayat-ayat Al-Qur'an, lihat, misalnya, W. Montgomery Watt, *Richard Bell: Pengantar Quran,* terjemahan Lilian Tedjasudana, Jakarta: INIS, Seri INIS XXXIII, 1998, bab tujuh dan tabel *surah.*

[36]*Marāh Labīd,* II, 158-9.

Injil. Ia menginformasikan bahwa kaum Yahudi dan Kristen Madinah membaca kitab suci mereka dalam bahasa mereka sendiri (bahasa Ibrani) dan mengalihbahasakannya ke dalam bahasa Arab untuk kaum Muslim. Nabi, kemudian, menyuruh kaum Muslim untuk tidak membenarkan dan juga tidak mendustakan apa yang mereka katakan, tetapi hendaknya mengucapkan, "Kami beriman kepada kitab-kitab-Nya yang diwahyukan kepada kami dan kalian semua dan para nabi-Nya."[37]

Sikap positif demikian diikuti dengan seruan bagi kaum pemilik kitab suci (*ahl al-kitāb*) kepada gagasan bersama semua kitab wahyu: "Katakan, 'wahai *ahl al-kitāb*! Marilah kita menuju kepada *kalimah sawa* (*common term*) antara kami dan kalian: bahwa kita hanya menyembah Allah; bahwa kita tidak mensekutukan-Nya dengan yang lain; bahwa kita tidak menjadikan di antara kita sebagai tuhan-tuhan dan sekutu selain Allah.' Jika mereka berpaling, katakan, 'Saksikanlah bahwa kami adalah Muslim (yang tunduk kepada kehendak Allah)'" (Āl`Imrān [3]: 64). Nawawi meriwayatkan tiga cerita sebagai *asbāb al-nuzūl* di mana ia menyebutkan nama-nama tokoh-tokoh Yahudi dan Kristen.

Nawawi menulis riwayat pertama dari Ibn `Abbās. Di situ disebutkan bahwa Kristen Najrān menolak ajaran Al-Qur'an tentang Isa (Yesus) ketika Nabi menyeru mereka untuk menerima iman baru, Islam. Lalu Nabi mengajukan *mubāhala*, dua pihak yang bertikai berdoa dengan sumpah bahwa kutukan Tuhan akan menimpa pihak yang berbohong, mengenai kemanusiaan dan ketuhanan Isa. Pihak Kristen memutuskan menarik diri dari tantangan ini dan lebih senang membayar *jizya* (sejenis pajak) dengan menjadi *ahl al-dhimma,* orang-orang yang berada dalam perlindungan otoritas Muslim.[38]

---

[37] *Marāh Labīd,* II, 189.

[38] *Marāh Labīd,* I, 101. Informasi lebih lanjut tentang *mubāhala* ini, lihat, misalnya, Shahid, "Nadjran," *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM Edition, 2002.

Tanpa menjelaskan secara detail, Nawawi melaporkan riwayat kedua yang menyebutkan bahwa ayat di atas diwahyukan sebagai respons terhadap kaum Yahudi Madinah. Dalam riwayat ketiga, ia menyebutkan bahwa sejumlah Kristen Najrān bertikai dengan Yahudi Madinah tentang Ibrahim. Masing-masing mengklaim bahwa Ibrahim berasal dari komunitas mereka dan mereka adalah pengikut Ibrahim yang terbaik. Nabi juga terlibat dalam pertikaian ini. Ia mengatakan bahwa Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan pula seorang Kristen, tetapi seorang yang *hanīf* (yang beriman dengan sebenarnya)[39] dan *muslim* (yang berserah diri kepada Tuhan).[40] Orang Yahudi menjawab bahwa Muhammad cuma ingin mereka menjadikannya sebagai Tuhan seperti orang Kristen mengangkat Isa sebagai Tuhan. Orang Kristen menuduh Muhammad menginginkan diakui sebagai Tuhan seperti orang Yahudi menganggap `Uzayr sebagai anak Tuhan. Ayat tersebut diwahyukan untuk menunjukkan kepada Nabi cara yang benar dalam menghadapi *ahl al-kitāb*, yakni dengan cara menyatakan seruan damai kepada pesan-pesan universal iman Ibrahim: pengakuan adanya satu Tuhan (*tawhīd*) dan dan penyerahan yang sejati kepada-Nya (*al-islām*).[41]

Nawawi memandang ajaran *taqwa* sebagai titik kesamaan lain di antara *ahl al-kitāb,* seperti disebutkan dalam al-Nisā' (4): 131, "Dan sungguh kami telah memerintahkan kepada orang-orang yang diberi kitab sebelum kalian dan juga kepada kalian untuk bertakwa kepada Allah." Nawawi mengartikan frase *untuk bertakwa kepada Allah* (an ittaqū Allāh) sebagai "mentaati Allah." Seperti tertulis dalam kitab suci mereka, Tuhan telah memerintahkan orang Yahudi, Kristen dan Muslim melaksanakan kewajiban mereka kepada-Nya.

---

[39]*Hanīf* adalah seorang yang mengikuti agama monoteistik yang asli dan sejati. LIhat, misalnya, W.M. Watt, "Hanif," *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM Edition, 2002.

[40]Mengenai makna term *muslim*, lihat, misalnya, A.J. Wensinck, "Muslim," *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM Edition, 2002.

[41]*Marāh Labīd,* I, 101-2. Lihat al-Bayyina (98): 5, dan penjelasan Nawawi, *Marah Labid,* II, 458.

Ini merupakan pesan universal para nabi kepada umat manusia yang tidak pernah dihapus.[42]

Sebagai konsekwensi logis dari pengakuan pesan-pesan universal para nabi, Al-Qur'an mengajak kaum Yahudi dan Kristen untuk mempercayai semua kitab wahyu termasuk Al-Qur'an.[43] Dalam komentarnya atas al-Nisā' (4): 47, Nawawi menulis bahwa kaum Yahudi harus mempercayai Al-Qur'an sebagai kitab wahyu sebab ia membenarkan ajaran-ajaran Taurat seperti *qisās,* pahala dan siksaan, seruan kepada monoteisme, dan keadilan bagi semua manusia.[44] Orang Kristen harus mentaati Injil yang secara jelas membenarkan kenabian Muhammad dan hukum-hukum yang tidak dihapus oleh Al-Qur'an.[45] Al-Muddatstsir (74): 31 secara khusus menyebutkan gambaran Al-Qur'an tentang Neraka, yang sesuai dengan gambaran Taurat dan Injil, yang membenarkan kesejatian Al-Qur'an yang harus diyakini oleh kaum Yahudi dan Kristen.[46]

Oposisi kaum Yahudi dan Kristen menyebabkan adanya perintah kepada Kaum Beriman untuk tidak meniru sikap mereka sebab mereka telah menolak kebenaran dan hati mereka menjadi keras.[47] Selain itu, kaum Muslim dilarang menjadikan orang yang ingkar dari *ahl al-kitāb* sebagai kawan dan pelindung.[48] Menurut Nawawi, kaum Muslim juga dilarang mencari perlindungan dari kaum Yahudi dan Kristen dan bergaul secara berlebihan dengan mereka. Mengutip al-Suddī, Nawawi menyebutkan sebuah sebab pewahyuan berkaitan dengan larangan ini. Setelah perang Uhud, sekelompok Muslim dari Madinah merasa khawatir atas balas dendam kafir Arab Mekah yang dikalahkan di perang Uhud. Beberapa di antara mereka mencari perlindungan kepada orang Yahudi Madinah dan

[42] *Marāh Labīd,* I, 178.
[43] Lihat al-Nisā' (4): 47); al-Mā'ida (5): 47); dan al-Muddatstsir (74): 31).
[44] *Marāh Labīd,* I, 153.
[45] *Marāh Labīd,* I, 206.
[46] *Marāh Labīd,* II, 412-3.
[47] Al-Hadīd (57): 16, *Marāh Labīd,* II, 353.
[48] Al-Mā'ida (5): 51, 57.

yang lainnya kepada orang Kristen Syria. Ayat di atas diwahyukan untuk memperingatkan kaum Muslim untuk tidak mengangkat orang Yahudi dan Kristen sebagai pelindung dan sekutu mereka sebab kebanyakan mereka menentang Nabi dan pengikutnya. Mereka saling tolong di antara mereka, tapi tidak akan pernah menolong kaum Muslim. Nawawi juga meriwayatkan sebuah cerita bahwa Abū Mūsā al-Ash`arī, gubernur Basrah, berkata kepada `Umar bin Khattāb bahwa ia memiliki seorang sekretaris Kristen. `Umar menyuruh Abū Mūsā untuk tidak memakai jasanya karena Tuhan telah menghinakan orang Kristen. Abū Mūsā bersikukuh bahwa ia sangat membutuhkan jasanya untuk kepentingan rakyat Basrah. `Umar berkata: "Orang Kristen itu sudah mati!" Terhadap ungkapan ini, Nawawi berkomentar: "Anggaplah ia sebagai orang yang sudah mati yang tidak bisa lagi anda mempekerjakannya; carilah orang lain!"[49]

Reaksi keras ditemukan dalam al-Hashr (59): 2 dan al-Ahzāb (33): 26. Keduanya menginformasikan tentang pengepungan benteng-benteng Yahudi dan pengusiran orang Yahudi dari Madinah. Menurut Nawawi, ayat pertama merujuk kepada Banū al-Nadīr, suku Yahudi pertama yang diusir dari Madinah ke Syria.[50] Sayangnya, ia memberikan sedikit keterangan

[49] *Marāh Labīd,* I, 208.

[50] Dalam hal ini, keterangan Nawawi bertentangan dengan sumber yang lebih *reliable*. Dilaporkan bahwa Banū Qurayza, satu dari tiga suku Yahudi utama di Madinah, adalah suku pertama yang dikepung di benteng-benteng mereka yang terletak di bagian barat daya kota Madinah. Pengepungan berlangsung selama empat belas hari pada Shawwal 2/April 624. Akhirnya mereka menyerah, lalu diusir dari Madinah. Mereka menuju koloni Yahudi lain di Wādī al-Qurra, kemudian ke Adhri`at di Syria. Karena kesulitan dalam mengumpulkan *jizya* (poll tax) dari Banū al-Nadīr, Nabi Muhammad mengepung mereka di benteng mereka selama dua pekan pada tanggal 4 Rābi` Awwal. Terusir dari kota Madinah, beberapa di antara mereka pergi ke Khaybar, sebuah oase di mana suku-suku Yahudi lain tinggal, dan yang lainnya ke Syria. Mereka yang tinggal di Khaybar, bersama dengan suku Yahudi dan Arab lainnya, berencana membalas dendam kepada Nabi Muhammad. Karenanya, Nabi menyerang Khaybar. Setelah satu setengah bulan dalam pengepungan, mereka menawarkan suatu pakta damai. Mereka menerimanya dan menyerah tanpa syarat. Mereka diizinkan untuk tetap berada di oase dan menggarapnya, tetapi setengah dari hasilnya harus diberikan kepada kaum Muslim. Lihat A.J. Wensinck-R. Parret, "Kaynuka," *The Enyclopaedia of Islam*, IV, 824; V. Vacca, "Nadir," 852; dan Wensinck, *Muhammad and the Jews,* 25-9.

tentang mengapa mereka dikepung dan bagaimana mereka terusir. Namun, ia menekankan bahwa hal itu merupakan kemenangan besar bagi Kaum Beriman karena benteng-benteng Banū al-Nadīr dikenal sangat kuat. Karena takut kepada Nabi dan Kaum Beriman, Banū al-Nadīr menghancurkan sendiri rumah mereka supaya tidak jatuh ke tangan Kaum Beriman. Setelah satu setengah bulan dalam pengepungan dan pemimpin mereka, Ka`b bin al-Ashraf, terbunuh, mereka menyerahkan diri dan kemudian diusir dari Madinah ke Syria.[51]

Dalam komentarnya atas al-Ahzāb (33): 26, Nawawi merujuk kepada kekalahan Banū al-Nadīr dan Banū al-Qurayza dan pemimpin keduanya, Ka`b bin al-Ashraf dan Huyayy bin Akhtab.[52] Berkaitan dengan tindakan lahiriah, Banū al-Qurayza mungkin menjaga sikap netral selama pengepungan Madinah (7 Muharram/Mei-June 620). Tetapi, karena mereka dilaporkan telah terlibat dalam negosiasi dengan pihak musuh, Nabi Muhammad menyerang dan mengepung mereka di benteng mereka. Setelah sekitar dua puluh lima hari dalam pengepungan, mereka menyerah. Dilaporkan sekitar enam ratus orang terbunuh dan tujuh ratus perempuan dan anak-anak ditawan.[53]

---

[51]*Marāh Labīd,* II, 363.

[52]Bersama dengan Banū Qaynuqa, Banū Qurayza dan Banū al-Nadīr membentuk suku-suku utama pada komunitas Yahudi Madinah. Setelah menetap di Madinah, mereka mengembangkan pertanian dan secara politik mendominasi penduduk Arab. Namun, mereka kehilangan posisi dominan mereka setelah kedatangan suku Aws dan Khazraj meskipun mereka masih memiliki kebebasan. Kedua suku ini mendukung al-Aws dalam perang Bu`ath. Pada masa Nabi, dua tokoh Qurayza yang paling penting adalah al-Zabir bin Bata dan Ka`b bin Asad. Dari al-Nadīr, Huyayy bin Akhtab, yang anak perempuannya dijadikan istri oleh Nabi pada tahun 7 AH, adalah tokoh terpenting mereka. Mereka ini dan yang lainnya disebut sebagai musuh-musuh Nabi. Lihat, W.M. Watt, *Muhammad at Medina,* Oxford: The Clarendon Press, 1956, 193-8; W.M. Watt, "Kurayza," *The Encyclopaedia of Islam,* V, 436; dan Vacca, "Nadir," 852-3.

[53]*Marāh Labīd,* II, 181. Tentang Banū Qurayza, lihat, misalnya, W.M. Watt, "Banū Kurayza," *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM edition, 2002; dan Wensinck, *Muhammad and the Jews,* 27-9.

Secara umum, Nawawi memandang orang Yahudi dan Kristen sebagai *ahl al-kitāb,* kaum yang diberi kitab suci dan percaya akan kesatuan kitab-kitab suci dan kenabian. Taurat yang ada pada orang Yahudi dan Injil pada orang Kristen membenarkan "membership" mereka dalam komunitas *ahl al-kitāb*. Karena itu, kaum Muslim diperintahkan menghadapi dengan cara yang lebih baik dari sekedar perselisihan. Untuk menguji dan membuktikan kebenaran Muhammad dan Al-Qur'an, mereka diperintah menyeru kedua komunitas agama ini kepada *common terms* semua kitab suci dan nabi.

Bagi Nawawi, Al-Qur'an dan Muhammad membawa pesan-pesan universal berupa kesatuan ilahi dan penyerahan kepada Tuhan. Sebagai konsekwensinya, orang Yahudi dan Kristen secara teologis tidak punya alasan untuk menolak Muhammad sebagai nabi sejati dan Al-Qur'an sebagai kitab wahyu. Karena itu, kaum Muslim dilarang untuk menjadikan mereka sebagai sekutu atau pelindung ketika orang Yahudi Madinah dan Kristen Najrān memusuhi iman baru yang dibawa Muhammad. Respon yang paling keras yang didasarkan pada alasan-alasan politik-keagamaan terlihat pada pengusiran tiga suku utama Yahudi Madinah ke Khaybar dan Syria.

3. Kritik terhadap Orang Yahudi dan Kristen

a. Menyembunyikan gambaran Muhammad (na`t Muhammad)

Sebagaimana diketahui, Al-Qur'an sering mengkritik orang Yahudi dan Kristen karena sikap permusuhan mereka terhadap Al-Qur'an, Muhammad dan Kaum Beriman. Salah satu kritikan ini adalah bahwa *ahl al-kitāb* menyembunyikan gambaran Muhammad dari sesama mereka yang tidak terpelajar meskipun hal itu tertulis dalam kitab suci mereka.[54] Āl`Imrān (3): 70 mengindikasikan kritik tersebut: Wahai *ahl al-kitāb*! Mengapa kalian menolak tanda-tanda Allah yang kalian sendiri bersaksi atasnya?"

[54]Ayat-ayat tentang tuduhan menyembunyikan gambaran Muhammad adalah Āl 'Imrān (3): 70, 71, 98, 99, 187; al-Mā'ida (5): 15; dan al-Baqara (2): 42.

Dalam menafsirkan ayat-ayat tentang tuduhan menyembunyikan gambaran Muhammad, Nawawi biasanya mengidentifikasi semua frase yang menunjuk pada mereka yang menyembunyikan gambaran Muhammad sebagai kaum Yahudi dan Kristen. Orang-orang ini dituduh menyembunyikan *āyāt Allāh* (tanda-tanda Allah) yang diturunkan kepada mereka. Nawawi mengartikan frase ini sebagai gambaran Muhammad dan ramalan kenabiannya. Dalam komentarnya atas Āl 'Imrān (3): 70, Nawawi menulis bahwa mereka yang diberi Taurat dan Injil menyembunyikan tanda-tanda Allah, yakni "ramalan kenabian Muhammad saw yang disebutkan dalam Taurat dan Injil dan pesan bahwa agama yang benar adalah Islam dan Ibrahim adalah seorang *hanīf* dan *muslim*.[55] Ia melanjutkan penjelasannya dengan berargumen bahwa meskipun orang Yahudi dan Kristen menyaksikan keotentikan kenabian Muhammad, mereka merahasiakannya dari sesama mereka dan membantahnya di hadapan orang awam dan kaum Beriman. Hal ini menyebabkan penolakan mereka atas Al-Qur'an. Ia mengajukan sebuah pertanyaan: "Mengapa kalian menolak Al-Qur'an dan kemukjizatannya di depan orang awam di antara kalian padahal hati dan pikiran kalian menyaksikan bahwa Al-Qur'an adalah mukjizat?"[56]

Kemudian, ayat 98 dan 99 pada sūrat yang sama berbicara tentang hal yang sama: "Katakan, 'wahai *ahl al-kitāb*! Mengapa kalian menolak tanda-tanda Allah padahal Allah maha menyaksikan apa yang kalian kerjakan?'" Katakan, 'wahai *ahl al-kitāb*! Mengapa kalian menghalangi dari jalan Allah orang-orang yang beriman, kalian menghendakinya menjadi bengkok padahal kalian menyaksikan? Allah sekali-kali tidak lalai dari apa yang kamu kerjakan.'"

Penekanan Nawawi pada disembunyikannya informasi kenabian Muhammad juga ditemukan pada komentarnya atas dua ayat ini. Ia menjelaskan ungkapan *mengapa kalian menolak tanda-tanda Allah*

[55]*Marāh Labīd,* I, 104.
[56]*Marāh Labīd,* I, 104.

padahal Allah maha menyaksikan apa yang kalian kerjakan sebagai "Mengapa kalian (Yahudi dan Kristen) mengingkari tanda-tanda Allah yang menunjukkan kepada kalian kebenaran Muhammad sebagai Nabi?" Dalam konteks ini, ia berpendapat bahwa haji, sebagaimana disebut pada ayat sebelumnya (ayat 97), menjadi tanda bagi kenabian Muhammad, yang diwajibkan pada semua agama monoteistik. Perintah haji menjadi pembenaran Islam sebagai agama yang sejati. Karena itu, ketika menjelaskan pertanyaan pada ayat 99, *mengapa kalian menghalangi kaum beriman dari jalan Allah,* Nawawi menulis: "Mengapa kalian (orang Yahudi) berupaya memalingkan kaum beriman dari agama yang benar, *viz*. Islam, yang membawamu kepada kebahagiaan abadi padahal kalian tahu bahwa agama di sisi Allah hanyalah Islam?" Dalam penafsiran ini, Nawawi menekankan pada orang Yahudi yang mencoba menggoda kaum Beriman kembali kepada kekafiran sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya.[57]

Nawawi mengidentifikasi term *utusan kami* dan term *cahaya* dalam al-Mā'ida (5): 15 sebagai Muhammad, ciptaan terbaik, yang diberi *kitāb mubīn* (kitab yang jelas), yakni Al-Qur'an. Ia menyatakan bahwa salah satu misi Muhammad adalah mengabarkan kenabiannya dan ayat *rajm* (hukuman dengan lemparan batu bagi yang menikah yang melakukan perzinahan) yang disembunyikan oleh kaum Yahudi dan Kristen dari sesama mereka yang awam.[58]

Nawawi menekankan hal ini lebih jauh dalam penjelasannya atas Āl 'Imrān (3): 187:

> Dan ingatlah ketika Allah mengambil janji dari dari *ahl al-kitāb*: "Hendaklah kalian menerangkan isi kitab itu kepada manusia dan jangan kamu menyembunyikannya." Tetapi mereka melemparkan janji itu dan menukarnya dengan harga yang sedikit. Amatlah buruk tukaran yang mereka terima!

[57] *Marāh Labīd,* I, 111.
[58] *Marāh Labīd,* I, 196.

Menurut Nawawi, Tuhan mengambil janji orang-orang terpelajar dari kaum Yahudi dan Kristen untuk mengingatkan akan tanda-tanda yang digambarkan dalam Taurat dan Injil yang membuktikan kenabian Muhammad dan untuk tidak menyembunyikannya dari orang awam di antara mereka. Mereka juga diingatkan akan salah penafsiran atas tanda-tanda itu sesuai dengan kepentingan mereka. Tetapi, mereka melanggar perjanjian tersebut dengan menyembunyikan gambaran Muhammad dari sesama mereka demi memperoleh keuntungan duniawi.[59]

Dalam menafsirkan Āl 'Imrān (3): 71, Nawawi hanya merujuk kepada orang Yahudi, khususnya orang terpelajar mereka, sebagai orang yang dikatakan telah menutupi kebenaran dengan kepalsuan dan menyembunyikan kebenaran padahal mereka mengetahuinya. Dengan mengutip Hasan dan Ibn Zayn, Nawawi mengomentari frase *mengapa kalian menutupi kebenaran dengan kebatilan* dengan pertanyaan "mengapa kalian (orang Yahudi) mencampuradukkan Taurat yang asli dengan sesuatu yang telah kalian rubah?" Ia juga mengutip keterangan yang berbeda dari Ibn `Abbās dan Qatāda: "Mengapa kalian (orang Yahudi) membuat orang ragu tentang kebenaran Islam dengan cara menunjukkan kepada mereka persetujuan kalian atas Islam di pagi hari dan penolakan kalian di sore hari?" Mereka menyembunyikan gambaran Taurat tentang Muhammad karena mereka iri terhadap Muhammad dan Kaum Beriman padahal mereka mengetahui hukuman yang berat atas tindakan demikian.[60]

Selain itu, dalam mengomentari al-Baqara (2): 42 di mana ia juga mengartikan kata *al-haq* sebagai gambaran Muhammad, Nawawi lebih jauh berkomentar bahwa tidaklah mudah menemukan gambaran Muhammad dalam Taurat dan Injil karena teksnya tersembunyi. Teks tersebut memerlukan penalaran dan pendalaman untuk mengungkap makna sebenarnya. Karena itu, orang Yahudi dan Kristen berselisih soal gambaran

[59] *Marāh Labīd,* I, 134.
[60] *Marāh Labīd,* I, 104.

Muhammad dan membingungkan orang dengan interpretasi yang kabur atas teks tentang Muhammad tersebut.[61]

Diketahui bahwa Al-Qur'an mengklaim bahwa orang Yahudi dan Kristen mengetahui apa yang disebutkan dalam kitab suci mereka tentang Muhammad sebagai kebenaran dari Tuhan yang jelas seperti mereka mengenal anak-anak mereka.[62] Menurut Nawawi, mereka yang diberi Taurat bisa membedakan Muhammad dari yang lainnya karena ia dengan jelas digambarkan dan diramalkan kedatangannya dalam kitab suci mereka seperti mereka bisa dengan mudah membedakan anak mereka sendiri dari anak orang lain. Untuk mendukung argumennya, Nawawi meriwayatkan sebuah hadis bahwa `Umar bin Khattāb bertanya kepada `Abd Allāh bin Salām,[63] seorang Yahudi yang masuk Islam, tentang bagaimana Muhammad dikenal di kalangan *ahl al-kitāb*. `Abd Allāh bin Salām menjawab: "Saya sudah mengenalnya (Muhammad) sejak saya melihatnya (pertama kali) seperti saya mengenal anak saya. Bahkan, saya mengenalnya lebih daripada saya mengenal anak saya. Saya bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Tuhan yang Dia sebutkan sifat-sifatnya dalam kitab suci kami."[64] Nawawi menafsirkan al-'An'ām (6): 20 dengan cara yang sama kecuali dalam mengidentifikasi frase *mereka yang telah Kami beri kitab*; tentang frase ini, Nawawi tidak hanya merujuk kepada orang Yahudi tetapi juga orang Kristen pada zaman Nabi.[65]

---

[61]*Marāh Labīd,* I, 12.

[62]Lihat al-Baqara (2): 44, 146; and al-'An`ām (6): 20.

[63]`Abd Allāh bin Salām, seorang rabi Banū Qaynuqa, adalah di antara orang Yahudi yang paling awal dan penting yang masuk Islam. Nama aslinya al-Husayn, tetapi Nabi kemudian memberinya nama `Abd Allāh ketika ia memeluk Islam. Dilaporkan bahwa ia masuk Islam pada saat kedatangan Nabi di Madinah atau, bahkan, ketika ia masih di Mekah. `Abd Allāh bin Salām mewakili kelompok Yahudi terpelajar yang mengakui Muhammad sebagai nabi yang diramalkan dalam Taurat dan melindunginya dari permusuhan orang Yahudi lainnya. Ia meninggal pada 43/663-4. Lihat J. Horovits, "Abd Allah b. Salam," *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM edition, 2002, dan Wensinck, *Muhammad and the Jews,* 36, 43-4.

[64]*Marāh Labīd,* I, 39.

[65]*Marāh Labīd,* I, 234.

Menarik untuk dicatat bahwa ketika mendiskusikan al-Baqara (2): 144, Nawawi memberikan informasi tambahan yang menyatakan bahwa rabi Yahudi dan kelompok terpelajar kaum Kristen menolak perubahan *qibla* (kiblat) dari *masjīd al-aqsā* di Jerusalem ke *ka`ba* di Mekah. Penolakan ini ditekankan pada ayat 145 sūrat al-Baqara:"Jika kamu membawa kepada orang-orang yang diberi Kitab semua tanda, mereka tidak akan mengikuti kiblatmu dan kamupun tidak akan mengikuti kiblat mereka dan sebagian dari mereka pun tidak akan mengikuti kiblat sebagian lain dari mereka." Mereka sesungguhnya mengetahui bahwa berubah kiblat ke *ka`ba* tertulis dalam kitab suci mereka, tetapi mereka menyembunyikannya.

Kesimpulannya, selain dituduh menutupi ramalan kenabian Muhammad, orang Yahudi dan Kristen dikritik menyembunyikan penjelasan bahwa nabi yang diramalkan itu (Muhammad) akan menghadap dua kiblat dalam shalatnya, yakni *masjīd al-aqsā* di Jerusalem dan, kemudian, *ka`ba* di Mekah.[66] Teks yang samar tentang nabi yang diramalkan menyebabkan orang Yahudi memiliki peluang untuk menyembunyikannya atau menginterpretasikannya sesuai dengan pendapat dan kepentingan mereka.

b. Merubah kitab suci (tahrīf)

Beberapa ayat Al-Qur'an berbicara tentang orang-orang yang diberi Kitab, khususnya orang Yahudi, yang merubah kitab suci mereka demi tujuan sendiri. Mereka merubah kata-kata tertentu dari wahyu Tuhan setelah mereka memahaminya dengan baik.[67] Komentar Nawawi atas ayat-ayat ini terfokus pada perubahan kata-kata yang diperkirakan mengabarkan Muhammad sebagai nabi yang diramalkan akan datang. Dalam menafsirkan al-Baqara (2): 75, "Apakah kalian (orang Beriman) mengharapkan mereka akan percaya kepada kalian padahal segolongan dari mereka mendengar firman Allah, lalu mereka mengubahnya setelah mereka memahaminya,

[66]*Marāh Labīd,* I, 39.

[67]Lihat al-Baqara (2): 75; Āl 'Imrān (3): 78; al-Mā'ida (5): 13.

sedangkan mereka mengetahui," Nawawi menulis bahwa tidak mungkin bagi Nabi dan Kaum Beriman mengharapkan orang Yahudi untuk mempercayai Muhammad sebagai utusan Allah karena rabi mereka telah merubah kata-kata Tuhan dalam Taurat yang menceritakan ramalan kenabiannya demi kepentingan mereka sendiri setelah mereka memahami pesan tersebut dengan baik. Ia menyebutkan komentar Ibn `Abbās: "Wahai manusia yang paling mulia (Muhammad), apakah kamu menghendaki orang Yahudi mempercayai kamu? (Mereka tidak akan mempercayaimu) karena nenek moyang mereka, tujuh puluh orang terpilih dari mereka, yang bersama Musa mendengarkan kata-kata Tuhan secara langsung, telah merubah kata-kata Taurat setelah mereka memahaminya dengan baik. Mereka mengetahui apa yang sudah mereka kerjakan. Mereka berdalih bahwa mereka mendengar Tuhan berkata di ujung firman-Nya, 'Jika kalian mampu melakukan itu, lakukanlah! Tetapi jika kalian tidak hendak mengerjakannya, itu tidak jadi masalah.'" [68]

Ketika menafsirkan Āl 'Imrān (3): 78, ayat lain tentang *tahrīf,* Nawawi menulis tentang tokoh-tokoh Yahudi yang merubah kitab suci mereka. Ia mengidentifikasi frase *sekelompok dari mereka yang memutar-mutar lidah mereka ketika membaca Kitab* sebagai Ka`b bin al-Ashraf, Mālik bin al-Sayf,[69] Huyayy bin Akhtab dan saudaranya, Abū Yāsir, dan Shu`ba bin Amir.[70] Dengan mengutip Ibn Abbās, Nawawi menyebutkan bahwa mereka datang ke Ka`b bin al-Ashraf, kemudian merubah Kitab mereka dan menulis yang baru di mana mereka telah merubah kata-kata yang menyatakan Muhammad sebagai utusan yang diramalkan. Tanpa menjelaskan lebih detail, ia juga merujuk kepada Banū al-Qurayza yang menulis sebuah kitab dan mencampurnya dengan kitab mereka sendiri.[71]

[68]*Marāh Labīd,* I, 20.

[69]Mālik bin al-Sayf adalah rabi Yahudi Banū Qurayza, yang bersama dengan 'Adī bin Zayd, Shās bin 'Adī, dan Nu`mān bin Abū Awfa, mendeklarasikan permusuhan mereka terhadap Nabi. Lihat Ibn Kathīr, *The Life of the Prophet,* Vol. II, 227.

[70]*Marāh Labīd,* I, 106.

[71]*Marāh Labīd,* I, 106.

Mengenai persoalan ayat-ayat tentang kitab suci yang dirubah, Nawawi memfokuskan penafsirannya pada dua masalah: gambaran Muhammad dan *rajm*. Orang Yahudi dianggap telah merubah kata-kata dan *harkat al-i`rāb* Taurat yang mengakibatkan perubahan makna. Mereka mengganti gambaran fisik Muhammad dalam Taurat, yang aslinya digambarkan berfostur sedang dengan kelopak mata hitam, rambut hitam, dan wajah yang rupawan, menjadi pria dengan fostur tinggi dengan kelopak mata biru dan rambut lurus, sebuah gambaran yang tidak sesuai dengan Muhammad.[72]

Selain itu, Nawawi menyatakan bahwa orang Yahudi bukan hanya merubah gambaran Muhammad, tetapi juga ayat tentang *rajm*. Orang Yahudi mengganti teks Taurat tentang *rajm* dengan teks berisi hukuman jemur di terik matahari atau dihitamkan muka demi memperoleh keuntungan duniawi.[73]

Nawawi menceritakan sebuah riwayat tentang orang Yahudi yang mengganti hukuman *rajm* dengan hukuman yang lebih ringan:

> Seorang pria yang sudah menikah dan seorang wanita Yahudi Khaybar melakukan perzinahan. Sebagaimana disebutkan dalam Taurat, hukuman bagi perzinahan adalah *rajm*. Tetapi, orang Yahudi tidak mau menghukum mereka dengan *rajm* karena keduanya berasal dari kalangan pemuka Yahudi. Orang Yahudi Khaybar mengirim mereka kepada orang Yahudi Qurayza di Madina untuk berkonsultasi kepada Nabi bagaimana mengadili kasus ini. Yahudi Khaybar berkata: "Terimalah (keputusan Nabi) jika ia menyuruh kalian memukul keduanya dan menghitamkan muka mereka (sebagai hukuman bagi pelaku zina)! Tetapi tolaklah jika ia memutuskan dengan hukum *rajm*. Ketika mereka berkonsultasi dengan Nabi, malaikat Jibril turun membawa perintah *rajm*. Orang Yahudi menolak melaksanakan hukuman ini. Jibril berkata

[72] *Marāh Labīd,* I, 20, 106, 153.
[73] *Marāh Labīd,* I, 21, 190.

kepada Nabi: "Angkatlah (`Abd Allāh) bin Sūriya (sebagai hakim) antara kamu dan mereka!" Nabi berkata: "Apakah kalian tahu seorang pemuda yang tak berjenggot, berkulit putih dan bermata satu di antara kalian yang bernama (`Abd Allāh) bin Sūriya?[74] Mereka menjawab, "Ya." Nabi berkata: "Orang seperti apa dia?" Mereka menjawab: "Dia orang Yahudi paling mengerti tentang Taurat di dunia." Nabi berkata: "Bawalah (pelaku zina) itu kepadanya." Lalu Nabi datang kepadanya dan berkata: "Apakah Anda (`Abd Allāh) bin Sūriya?" Ia menjawab: "Ya." Nabi berkata: "Apakah Anda orang yang paling terpelajar di kalangan Yahudi?" Ia menjawab: "Orang berpikir demikian." Nabi bertanya kepada orang Yahudi: "Apakah kalian akan senang dengan putusannya?" Mereka menjawab: "Ya." Lalu Nabi berkata kepada pemuda itu: "Saya meminta anda mengatakan kebenaran demi Allah yang tiada Tuhan selain Dia, yang meninggikan gunung, menyelamatkan kamu, meneggelamkan Fir`aun, dan menurunkan kepada anda Kitab berisi perintah dan larangan, apakah Anda menemukan dalam Kitab itu *rajm* bagi pelaku zina yang sudah menikah?" Ibn Sūriya menjawab: "Ya." Orang-orang bergegas menuju kepadanya. Ia berkata: "Saya takut hukuman akan menimpa kami jika saya berbohong." Nabi bertanya kepadanya tentang tanda-tanda kenabiannya. Ibn Sūriya menjawab: "Saya bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Anda adalah utusan-Nya, nabi dari bangsa Arab yang buta huruf yang telah diumumkan kedatangannya oleh nabi-nabi sebelumnya." Nabi akhirnya menghukum pelaku zina itu dengan *rajm* dekat gerbang masjid.[75]

Jadi, penafsiran Nawawi terfokus pada kritik terhadap keotentikan kitab suci *ahl al-kitāb*. Baik orang Yahudi maupun Kristen pada masa Nabi terlibat dalam upaya pendistorsian kitab suci mereka. Meskipun demikian, Nawawi

[74]`Abd Allāh bin Sūriya berasal dari Banu Tsa`laba bin al-Fityawn; ia dianggap orang yang paling mengerti soal Taurat di antara Yahudi Madinah. Lihat Ibn Kathir, *The Life of Prophet*, I, 234; II, 227.

[75]*Marāh Labīd*, I, 203-4.

tampaknya lebih banyak menyebutkan orang Yahudi ketimbang orang Kristen sebagai kaum yang melakukan tindakan demikian dengan menyebutkan beberapa nama tokoh dan suku Yahudi. Ini disebabkan oleh tuduhan bahwa orang Yahudi lebih banyak melakukan distorsi atas kitab suci mereka dibandingkan orang Kristen.

c. Tentang Ibrahim

Isu lain yang dikritik Al-Qur'an adalah pandangan orang Yahudi dan Kristen tentang Ibrahim. Kedua komunitas agama ini mempunyai pandangan berbeda tentang Ibrahim. Kelompok pertama mengklaim bahwa Ibrahim adalah seorang Yahudi dan, sebaliknya, yang kedua menyatakan ia adalah seorang Kristen. Klaim ini, di antara hal lainnya, merupakan bagian dari oposisi mereka terhadap Nabi dan Kaum Beriman.[76]

Pertama, Nawawi mengidentifikasi *ahl al-kitāb* yang disebut dalam ayat-ayat tentang Ibrahim sebagai orang Yahudi dan Kristen tanpa memberi kita informasi detail tentang figur-figur Yahudi dan Kristen yang dimaksud.[77] Ia lebih jauh berkomentar:

> Mengapa kalian (Yahudi dan Yahudi) berselisih tentang agama Ibrahim dan mengapa masing-masing kalian mengklaim Ibrahim berasal dari komunitas kalian? Taurat tidak diwahyukan kepada Musa kecuali setelah zaman yang panjang setelah Ibrahim. Begitu juga dengan Injil kepada Isa. Periode antara Ibrahim dan Musa berlangsung sekitar seribu tahun dan antara Musa dan Isa sekitar seribu tahun juga. Selain itu, agama Yahudi (Judaisme) muncul setelah Taurat diwahyukan dan agama Kristen (Kristianitas) lahir setelah Injil diturunkan. Jadi, bagaimana kalian bisa mengklaim bahwa Ibrahim bagian dari kalian; apakah kalian tidak tahu tentang kerancuan pandangan kalian sendiri? Orang Yahudi dan Kristen berselisih tentang suatu masalah yang sebenarnya mereka sendiri

[76] Lihat Āl 'Imrān (3): 65-8, 135 dan al-Baqara (2): 140.
[77] *Marāh Labīd,* I, 103.

mengerti persoalannya; kitab-kitab suci mereka menyatakan bahwa Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Kristen dan Muhammad adalah nabi Tuhan yang gambarannya disebutkannya dalam kitab-kitab suci mereka.[78]

Kemudian, Nawawi membahas tentang argumen Al-Qur'an dalam mengkritik pandangan orang Yahudi dan Kristen tersebut. Tentang ayat 67 sūrat Āl 'Imrān, "Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Kristen, melainkan seorang yang benar dalam keimanan (hanīf) dan menyerahkan kehendaknya kepada Allah (muslim) dan tidak mensekutukan Allah dengan lainnya," Nawawi berkomentar bahwa Ibrahim bukanlah berasal dari Yahudi ataupun Kristen, tetapi ia seorang *hanīf,* seorang yang berpaling dari semua agama yang menyimpang, dan seorang *muslim,* seorang yang mengikuti agama tauhid. Tentang Āl 'Imrān (3):135, ayat senada tentang Ibrahim, Nawawi menjelaskan *hanif* sebagai "seorang yang lurus; berbeda dan menyimpang dari agama orang Yahudi dan Kristen."[79]

Menarik untuk dicatat di sini bahwa Nawawi menyatakan bahwa Ibrahim seorang nabi yang menganut iman tauhid awal, bukan Islam sebagai agama yang diturunkan kepada Muhammad. Ibrahim bukan seorang *mushrik* yang mensekutukan Tuhan dengan yang lainnya karena ia seorang monoteis sejati. Semua ini menolak klaim orang Yahudi, Kristen dan kaum pagan bahwa Ibrahim salah satu dari mereka karena sikap mereka tidak sesuai dengan agama monoteis Ibrahim; karena orang Yahudi menganggap Ezra (`Uzayr) putra Allah dan orang Kristen mengklaim Isa sebagai putra Allah juga.[80]

Menurut Nawawi, orang yang paling mendekati agama Ibrahim adalah mereka yang mengikutinya pada zamannya, Nabi Muhammad, dan Kaum Beriman yang mengikuti Muhammad. Ia berargumen bahwa Hukum Islam

[78]*Marāh Labīd,* I, 103
[79]*Marāh Labīd,* I, 36.
[80]*Marāh Labīd,* I, 103.

sesuai dengan Hukum Ibrahim. Jadi, pengikut sejati Ibrahim adalah para pengikut pada zamannya, Muhammad, orang mu'min dan sahabat-sahabatnya.[81]

Orang Yahudi dan Kristen tidak hanya menganggap Ibrahim sebagai bagian dari mereka masing-masing, tetapi juga figur lain seperti Isma`il, Ishak, Yakub dan anak-anaknya. "Ataukah kalian (wahai orang Yahudi dan Kristen) mengatakan bahwa Ibrahim, Isma`il, Ishaq, Yaqub dan anak-cucunya adalah penganut agama Yahudi dan Nasrani? Katakankah: 'Apakah kalian yang lebih mengetahui ataukah Allah dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang menyembunyikan persaksian Allah yang ada padanya?" Dan Allah sekali-kali tidak lengah atas apa yang kalian kerjakan." Nawawi berkomentar bahwa dilaporkan dalam Taurat, Injil, dan Al-Qur'an bahwa figur-figur ini adalah mereka yang benar-benar menyerahkan diri kepada Tuhan (*muslimin*) dan tidak ada kaitannya dengan agama Yahudi dan Kristen. Ia juga secara khusus merujuk frase yang *menyembunyikan persaksian dari Allah yang padanya* kepada orang Yahudi yang menutupi persaksian bahwa Ibrahim adalah pengikut agama penyerahan diri yang sejati kepada Tuhan (*al-Islām*) dan bahwa ia tidak ada hubungannya dengan Judaisme dan Kristianitas.[82]

Jadi, bagi Nawawi, orang Yahudi dan Kristen berselisih tentang suatu isu yang sebenarnya mereka ketahui persoalannya, tetapi menyembunyikannya dari kaum seagama mereka. Klaim mereka bahwa Ibrahim adalah penganut Yahudi atau Kristianitas bertentangan dengan pesan-pesan universal Ibrahim sendiri. Ia adalah *hanīf,* seorang penganut sejati agama monoteistik (*tawhīd*) dan *muslim* (dalam makna generiknya), seorang yang sepenuhnya menyerahkan dirinya kepada Tuhan. Keyakinan mereka akan ketuhanan Isa dan `Uzayr menyangkal ajaran Ibrahim yang paling mendasar ini. Judaisme dan Kristianitas, dalam pengertian sistem

[81] *Marāh Labīd,* I, 103-4.
[82] *Marāh Labīd,* I, 37.

iman yang terorganisir, tidak muncul kecuali jauh setelah masa Ibrahim. Judaisme terbentuk jauh setelah Taurat diwahyukan dan Kristianitas menyebar jauh setelah Injil diturunkan. Dengan kata lain, baik Judaisme dan Kristianitas tidak mempunyai hubungan apapun dengan Ibrahim dan ajaran sejati Taurat dan Injil; keduanya adalah kepercayaan keagamaan yang diciptakan di kemudian hari oleh orang-orang terpelajar Yahudi dan Kristen.

d. Tentang `Uzayr dan Isa

Kritikan lain yang diungkap dalam Al-Qur'an adalah kepercayaan bahwa orang Yahudi mengaggap `Uzayr sebagai putra Tuhan dan klaim orang Kristen bahwa Isa juga putra Tuhan. Al-Qur'an menyebut sikap demikian melampaui garis-garis agama (*al-ghuluw fi al-dīn*). Dalam hal ini, orang Kristen dikritik lebih keras daripada orang Yahudi. Karena itu, dalam tafsirnya Nawawi lebih menekankan pada sikap orang Kristen yang melampaui "batas-batas agama mereka."

Kritik terhadap sikap Yahudi tentang `Uzayr ditemukan pada al-Tawba (9): 39, " Orang-orang Yahudi berkata: "`Uzayr itu putra Allah" dan orang Nasrani berkata: "Al-Masih itu putra Allah." Itu ucapan dari mulut mereka; mereka meniru perkataan orang kafir terdahulu. Laknat Allah bagi mereka; bagaimana mereka bisa berpaling dari kebenaran?" Dalam mendiskusikan ayat ini, Nawawi pertama mengidentifikasi term *Orang-orang Yahudi* sebagai sekelompok orang Yahudi termasuk Sallām bin Mashkam,[83] Nu`mān bin Awfā, Shās bin Qays, Mālik bin al-Sayf, and Finhās bin 'Ādhwarā.[84] Barangkali ia merujuk kepada Saduqiyya, sebuah sekte Yahudi yang pernah

[83]Sallām bin Mishkam adalah orang yang dihormati di kalangan Yahudi Banu Nadir karena posisinya sebagai bendaharawan suku. Ia dilaporkan pernah menjadi suami Safiyya binti Huyyay bin Akhtab sebelum Nabi menjadikannya sebagai istrinya. Ia digambarkan sebagai sosok kebalikan dari Huyayy bin Akhtab; ia menentang rencana Huyayy membunuh Nabi dan bertahan di benteng mereka akibat rayuan `Abd Allāh bin Ubay selama pengepungan Banū al-Nadir. Lihat Wensinck, *Muhammad and the Jews,* 36, 119-20, dan Vacca, "Safiyya bt. Huyayy b. Akhtab."

[84]*Marāh Labīd,* I, 336-7.

hidup di wilayah Yaman. Ciri paling menonjol yang membedakan sekte ini dari lainnya adalah ajaran mereka bahwa `Uzayr adalah putra Tuhan.[85] Nawawi melanjutkan tafsirnya dengan menerangkan kisah bagaimana `Uzayr dipandang putra Tuhan oleh kaum Yahudi:

> Orang Yahudi membunuh nabi-nabi setelah Musa, yang diutus kepada mereka. Karena itu, mereka kehilangan Taurat dan tersesat. Tuhan mencabut dari mereka Tabut yang di sana tersimpan Taurat, membuat mereka lupa Taurat dan menghapusnya dari hati mereka. `Uzayr berdoa kepada Tuhan memohon kepada-Nya dikembalikan Taurat. Ketika ia sedang berdoa kepada Tuhan, sebuah cahaya dari langit masuk ke dalam mulutnya; Taurat telah kembali padanya. Lalu, ia menyampaikan kepada masyarakatnya: "Wahai umatku! Tuhan telah mengirim kembali Taurat kepadaku." Mereka mempelajari Taurat kepadanya. Setelah itu, Tabut diwahyukan lagi setelah menghilang dari mereka. Mereka mendapati apa yang diajarkan`Uzayr kepada mereka sama dengan apa yang tertulis pada Tabut. Mereka berseru:"Tuhan tidak akan mengirim Taurat kepada `Uzayr, yang masih kanak-kanak, kecuali ia adalah putra-Nya."[86]

Nawawi juga berpendapat bahwa orang Kristen telah melewati batas-batas iman mereka dengan terlalu mengagungkan Isa. Ini bisa dilihat dalam komentarnya atas al-Nisā' (4): 171;

> Wahai *ahl al-kitāb*! Janganlah kalian melampaui batas dalam agamamu dan janganlah kalian mengatakan tentang Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya al-Masih, Isa putra Maryam, itu utusan Allah dan *kalimah*-Nya, yang disampaikan kepada Maryam, dan ruh yang berasal dari-Nya. Maka berimanlah kalian kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah berkata: "(Tuhan itu) tiga," berhentilah dari ucapan demikian.

[85] Informasi lebih lanjut tentang sekte-sekte Yahudi, lihat Adang, *Muslim Writers on Judaism,* 94-109.

[86] *Marāh Labīd,* I, 334. Keterangan lebih lengkap tentang `Uzayr, lihat, misalnya, Hava Lazarus-Yafeh, "`Uzayr," *The Encyclopaedia of Islam,* X, 960.

> Itu lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan Yang Maha Esa. Maha Suci Allah dari mempunyai anak. Segala yang di langit kepunyaan-Nya. Cukuplah Allah sebagai Pemelihara.

Tanpa menyebutkan secara detail grup atau sekte Kristen yang mana, Nawawi menulis bahwa term *ahl al-kitāb* pada ayat di atas menunjuk kepada Kaum Injil di kalangan Kristen secara umum. Dalam komentarnya atas kalimat "Janganlah kalian melampaui batas dalam agamamu", ia menyatakan: "Wahai Kaum Injil! Janganlah berlebihan dalam mengagungkan Isa seperti orang Yahudi berlebihan dalam merendahkan Isa dengan mengatakan bahwa ia adalah anak penzina. Kedua sikap tersebut salah dan tercela."[87]

Dalam menafsirkan frase "Jangan katakan tentang Allah kecuali kebenaran", Nawawi menulis: "(Wahai orang Kristen!) Jangan mensifati-Nya dengan sifat yang mustahil bagi-Nya seperti menyatu-Nya dengan tubuh dan jiwa manusia, mempunyai istri atau anak. Bebaskan Dia dari sifat-sifat dan keadaan-keadaan demikian!" Ia terus menyebutkan empat sekte Kristen Najrān yang perilakunya melewati batas-batas iman. Mereka adalah Mulkaniyya yang berpendapat bahwa Tuhan dan Isa adalah *co-partner*; Marqusiyya yang mengatakan bahwa Isa adalah salah satu dari tiga tuhan; Ya`qubiyya yang memandang Isa sebagai Tuhan; dan Nasturiyya yang mengklaim bahwa Isa adalah Putra Tuhan. Dalam tafsirannya atas ayat 30 sūrat al-Tawba (9) yang menginformasikan kritikan yang sama terhadap orang Kristen, Nawawi meriwayatkan sebuah kisah bahwa para pengikut awal Isa tetap melaksanakan agama yang benar meskipun Isa telah diangkat ke surga. Mereka menghadap *qibla* dalam shalat mereka dan melaksanakan puasa Ramadan sampai perang pecah antara mereka dengan orang Yahudi. Tetapi, delapan puluh tahun kemudian, seorang Yahudi bernama Būlis mengajari empat orang dari mereka ajaran-ajaran yang berbeda-beda tentang ketuhanan Isa. Setelah itu, orang Kristen terpecah ke dalam empat

[87] *Marāh Labīd*, I, 186.

sekte di atas. Nawawi menyamakan kepercayaan mereka tentang ketuhanan Isa dengan kepercayaan kaum pagan (penyembah berhala) Mekah yang percaya bahwa para malaikat dan patung-patung yang mereka sembah adalah anak-anak perempuan Tuhan.[88]

Seperti kaum Muslim ortodoks, Nawawi percaya bahwa Isa adalah salah satu utusan Tuhan tanpa menempatkannya pada posisi putra Tuhan; Isa adalah putra Sang Perawan Maryam. Meskipun demikian, Isa berbeda dari utusan-utusan Tuhan lain dalam hal bahwa ia *kalimatuh* (God's Word): ia diciptakan melalui perintah Tuhan, tanpa perantara manusia, yang dianugerahkan kepada Maryam oleh Malaikat Jibril. Nawawi juga menyatakan bahwa Isa adalah spirit yang berasal dari Tuhan (*ruh minh*) yang tidak memerlukan seorang ayah untuk menciptakannya. Spirit (*ruh*) menandakan kesucian dan kebersihan. Singkatnya, kebalikan dari keyakinan orang Kristen, Nawawi berpendapat bahwa Isa berasal dari Tuhan, tetapi bukan suatu bagian dari-Nya.[89]

Kemudian, Nawawi menekankan bahwa orang Kristen harus percaya pada satu Tuhan dan kesatuan para rasul-Nya tanpa memberikan mereka atribut ketuhanan, termasuk nabi mereka, Isa. Mereka harus berhenti mempercayai Trinitas karena Dia adalah satu-satunya Tuhan di alam semesta. Karena Dia satu-satunya penguasa langit dan bumi, maka Isa dan Maryam adalah hamba-hamba-Nya (*`abd;* jamak: *`ibad*) dan mustahil mereka menjadi Tuhan. Mustahil Tuhan menganggap Maryam sebagai istri-Nya dan Isa sebagai putra-Nya karena Dia-lah yang menciptakan mereka.[90] Isa akan bersaksi pada Hari Pengadilan bahwa orang Kristen telah menciptakan kebohongan tentang ketuhanan dirinya dan mensekutukannya dengan Tuhan dan orang Yahudi telah menghinanya karena mereka menyebutnya putra Maryam Sang Penzina.[91]

[88] *Marāh Labīd,* I, 337.
[89] *Marāh Labīd,* I, 187.
[90] *Marāh Labīd,* I, 187.
[91] Al-Nisā' (4): 159; dan *Marāh Labīd,* I, 184.

Pada pokoknya, dalam pandangan Nawawi, keyakinan orang Yahudi tentang `Uzayr sebagai putra Tuhan lebih merupakan berupa imajinasi mereka daripada sesuatu yang pada aslinya memang tertulis dalam kitab suci mereka. Nawawi mengidentifikasi suatu kelompok Yahudi terperlajar sebagai pihak yang menyebarkan kepercayaan ini pada masa Nabi. Sayangnya, ia tidak memberikan penjelasan lebih jauh tentang ajaran-ajaran kelompok Yahudi ini. Orang Kristen dipandang telah melampaui batas-batas agama mereka dengan keyakinan mereka bahwa Isa adalah Putra Tuhan dan Tuhan adalah satu dari Trinitas dan dengan mensifati Tuhan dengan sifat yang tak layak bagi-Nya. Dalam hal ini, Nawawi menganggap orang Kristen sama dengan kaum *mushrikun*. Sebenarnya, orang Kristen pada mulanya mengikuti ajaran Isa yang benar. Tetapi, intervensi Yahudi kemudian menggiring mereka kepada ajaran-ajaran yang menyimpang. Nawawi menolak ketuhanan Isa dan sebaliknya menekankan kemanusiannya. Isa adalah utusan Tuhan, dan, pada saat yang sama, hamba-Nya, yang akan bersaksi di Hari Pengadilan tentang kebohongan orang Kristen mengenai dirinya.

e. Anak-anak Tuhan

Klaim orang Yahudi bahwa `Uzayr adalah Putra Tuhan menimbulkan persepsi bahwa mereka juga adalah anak-anak Tuhan karena `Uzayr seorang Yahudi. Hal yang sama terjadi juga pada orang Kristen. Al-Mā'ida (5): 18 berbicara tentang klaim ini dan kritikan terhadapnya:

> Orang-orang Yahudi dan Nasrani berkata: "Kami adalah anak-anak Allah dan kekasih-kekasih-Nya." Katakankah, "Mengapa Allah menyiksa kalian karena dosa-dosa kalian?" Kalian adalah manusia di antara orang-orang yang Ia ciptakan. Ia mengampuni siapa yang dikehendaki-Nya dan menyiksa siapa yang dikehendaki-Nya. Dan kepunyaan Allah kerajaan langit dan bumi serta apa yang ada di antar keduanya; dan kepada Allah kembali (segala urusan)."

Dalam menjelaskan ayat ini, Nawawi mengidentifikasi term *orang-orang Yahudi* sebagai orang-orang Yahudi Madinah dan term *orang-orang Kristen* sebagai orang-orang Kristen Najrān. Ketika mengomentari *Kami adalah anak-anak Allah dan kekasih-kekasih-Nya,* Nawawi menulis bahwa setelah orang Yahudi mengklaim `Uzayr sebagai Putra Tuhan, mereka menyatakan bahwa diri mereka pun anak-anak Tuhan karena `Uzayr salah satu dari mereka. Orang Kristen juga menyatakan bahwa mereka anak-anak Tuhan karena Isa berasal dari pengikut Kristen. Nawawi meceritakan sebuah riwayat dari Ibn `Abbas: "Nabi Muhammad mengajak sekelompok Yahudi untuk menerima Islam dan memperingatkan mereka akan hukuman Tuhan. Mereka berkata: "Bagaimana Anda bisa menakuti kami dengan hukuman Tuhan padahal kami putra-putra-Nya dan para kekasih-Nya?"' Nawawi di sini membatasi komentarnya pada orang Yahudi karena ia menyebutkan orang Yahudi yang disebutkan pada ayat di atas sebagai sekelompok tokoh-tokoh Yahudi seperti Nu`mān bin Awfā', Yahrā, dan Shās bin Qays.[92]

Menurut Nawawi, jika orang Yahudi memang putra-putra Tuhan, mereka niscaya tidak akan dihukum, dibunuh atau dijadikan tawanan dalam peperangan mereka. Lebih jauh, mereka mengakui bahwa mereka hanya akan dihukum pada Hari Pengadilan untuk beberapa hari saja sesuai dengan hari di mana mereka pernah menyembah Anak Sapi Emas.[93] Semua ini menunjukkan, menurut Nawawi, bahwa klaim mereka itu dusta karena seorang ayah tidak pernah menghukum anaknya dan seorang kekasih tidak akan pernah menyiksa orang yang dikasihinya. Tuhan menciptakan orang Yahudi seperti manusia lainnya tanpa superioritas atau *privilege* apapun.

[92]*Marāh Labīd,* I, 198.

[93]Seperti disebutkan dalam Tāhā (20): 83-98, seorang pria bernama al-Sāmirī menggoda orang Israel untuk menyembah Anak Sapi Emas. Ia meminta mereka melemparkan perhiasan-perhiasan mereka ke dalam api dan darinya ia kemudian membuat seekor patung sapi. Orang Israel menyembahnya meskipun Harun (Aaron) melarang mereka. Musa menghukum Harun dengan mengatakan: "Selama kamu hidup, kamu akan berteriak, 'Jangan sentuh aku' (*lā misāsa*)." Lihat B. Heller-[A. Rippin], "al-Samirī," *The Encyclopaedia of Islam,* New Edition, CD ROM Edition, 2002; VIII, 1046.

Tuhan mengampuni siapapun yang Ia kehendaki, seperti orang-orang yang iman kepada-Nya dan rasul-rasul-Nya dan mereka yang meninggalkan Judaisme dan Kristianitas. Ia juga menghukum orang-orang yang mengingkari-Nya dan rasul-rasul-Nya dan yang mati dalam Judaisme dan Kristianitas.[94]

Klaim memiliki *privilege* karena sebagai putra-putra Tuhan mengakibatkan suatu sikap bahwa kenabian hanya diberikan kepada orang-orang Yahudi. Komunitas lain tidak berhak akan wahyu Tuhan. Klaim ini membantu menjelaskan permusuhan orang Yahudi terhadap Nabi Muhammad dan Kaum Beriman karena yang terakhir adalah bangsa Arab dan tuduhan bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci palsu. Al-Hadīd (57):29 menunjukkan penolakan Al-Qur'an atas sikap demikian: "(Kami terangkan yang demikian itu) supaya *ahl al-kitāb* mengetahui bahwa mereka tidak mempunyai kekuatan akan karunia Allah, dan bahwa karunia itu sepenuhnya di tangan Allah. Dia berikan karunia itu kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah mempunyai karunia yang besar."

Mengomentari ayat ini, Nawawi memberikan dua penjelasan. Pertama, orang Yahudi tidak punya otoritas untuk membatasi kenabian (dalam ayat disebut *fadl allāh,* karunia Allah) hanya kepada orang-orang mereka. Adalah otoritas Tuhan menurunkan wahyu kepada siapa saja yang Ia kehendaki; tak seorang pun dapat membatasi karunia-Nya termasuk kaum Yahudi. Kedua, ayat ini dimaksudkan untuk menentang sikap Yahudi bahwa Muhammad dan pengikutnya tidak bisa memperoleh karunia Tuhan seperti kenabian dan kebahagiaan abadi di dunia dan akherat. Kedua penjelasan ini menerangkan bahwa ayat ini diturunkan untuk mengkritik sikap Yahudi bahwa kenabian tidak dianugerahkan kepada manusia kecuali kepada Anak-anak Israel.[95]

Selain itu, orang Yahudi dan Kristen mengira bahwa Surga khusus diperuntukkan bagi mereka karena klaim mereka sebagai Anak-anak

[94] *Marāh Labīd,* I, 198.
[95] *Marāh Labīd,* II, 356.

Tuhan.[96] Menurut Nawawi, ketika orang Yahudi Madinah berselisih dengan Nabi Muhammad, mereka mengatakan bahwa tak seorangpun masuk Surga kecuali orang Yahudi dan tak ada satupun agama yang benar kecuali agama Yahudi. Demikian juga dengan orang Kristen Najrān; mereka mengatakan bahwa hanya merekalah yang masuk Surga dan agama Kristen adalah satu-satunya agama yang benar. Tetapi, asumsi palsu hanyalah imajinasi mereka dan tidak tertulis dalam kitab suci mereka.[97] Kepercayaan mereka ini disebabkan karena mereka tidak mengharapkan Karunia Tuhan (kenabian dan wahyu) diturunkan kepada Kaum Beriman, yang jelas bukan berasal dari kaum Yahudi dan Kristen. Nabi Muhammad, kemudian, menantang mereka untuk menunjukkan bukti dari kitab suci atas klaim mereka itu.[98]

Ayat 112 sūrat al-Baqara mengkritik sikap eksklusif keagamaan dan ras tersebut: "Tidaklah demikian, siapapun yang menyerahkan dirinya kepada Allah dan melakukan kebajikan, maka ia akan memperoleh pahala dari Tuhannya; tidak akan ada ketakutan pada diri mereka dan tidak pula mereka bersedih hati." Nawawi menekankan bahwa terlepas dari asal-asul etnik, seseorang dapat masuk Surga jika ia menyerahkan dirinya secara total kepada Tuhan tanpa mensekutukan-Nya dengan sesuatu apapun dan melakukan kebajikan dalam hidupnya. Ia akan diberikan pahala yang dijanjikan Tuhan, yakni Surga dan kebahagiaan di dunia dan akherat.[99] Sebaliknya, siapapun yang berbuat keburukan, baik ia orang Beriman ataupun orang tak beriman, Yahudi atau non-Yahudi, akan dihukum sesuai dengan keburukan yang dilakukannya: "Siapapun yang melakukan

[96]Al-Baqara (2): 111 mengindikasikan asumsi demikian: "Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata: "Tidak akan masuk surga kecuali orang-orang Yahudi dan Nasrani." Demikian itu hanyalah angan-angan mereka yang kosong belaka. Katakanlah: "Tunjukkanlah bukti jika kalian benar."

[97]Bukan angan-angan kalian, juga bukan angan-angan *ahl al-kitāb* (yang akan menang)" ((al-Nisā' [4]: 123).

[98]*Marāh Labīd,* I, 30, 175.

[99]*Marāh Labīd,* I, 30.

perbuatan jahat, ia akan diberi pembalasan sesuai dengan kejahatannya itu; dan ia tidak akan mendapat pelindung dan penolong selain Allah."[100] Akhirnya, Al-Qur'an menantang mereka untuk berdoa kepada Tuhan agar mematikan mereka dan memasukkan ke dalam 'rumah keagungan' karena, sesuai anggapan mereka, Ia dapat melakukan demikian bagi yang dicintai-Nya di antara mahluk-mahluk-Nya.[101]

Kesimpulannya, klaim bahwa `Uzayr adalah putra Tuhan pada gilirannya mengakibatkan adanya suatu kepercayaan bahwa orang Yahudi juga anak-anak Tuhan karena `Uzayr adalah seorang Yahudi. Hal yang sama terjadi pada orang Kristen. Di samping itu, kedua komunitas agama ini mengklaim bahwa Surga hanya disediakan buat mereka masing-masing. Bahkan orang Yahudi menganggap bahwa wahyu Tuhan eksklusif buat Anak-anak Israel; bangsa lain tidak berhak atas wahyu-Nya. Bagi Nawawi, kepercayaan demikian tidak ada artinya, murni imajinasi mereka. Ia berargumen, jika mereka anak-anak-Nya, Tuhan tidak akan menghukum mereka atau membiarkan mereka terbunuh atau ditawan. Orang Yahudi, seperti bangsa lainnya, tidak punya kekuasaan untuk membatasi wahyu Tuhan kepada bangsa tertentu termasuk diri mereka sendiri. Adalah kekuasaan Tuhan umtuk menganugerahkan seseorang yang Ia kehendaki dengan wahyu dan kenabian. Selain itu, Nawawi menyatakan bahwa terlepas dari agama dan suku mereka, siapapun yang melakukan perbuatan baik akan diberi pahala Tuhan dan masuk Surga. Sebaliknya, siapapun yang berbuat kejahatan akan diberi hukuman sesuai dengan kejahatan yang diperbuatnya. Semua ini menunjukkan argumen rasional Nawawi dalam polemik masalah teologis yang diperdebatkan.

4. Pernyataan Positif tentang Orang-orang Yahudi dan Kristen

Di samping kritikan terhadap orang-orang Yahudi dan Kristen, kita pun menemukan banyak ayat yang berbicara tentang pernyataan positif

[100] Al-Nisā' (4): 123; dan *Marāh Labīd*, I, 175.

[101] *Marāh Labīd,* II, 376.

terhadap *ahl al-kitāb*. Dalam ayat-ayat tersebut, orang Yahudi dan Kristen, baik disebutkan terpisah atau bersama dengan komunitas agama-agama lain, digambarkan dengan cara positif. Ayat berikut, misalnya, memotret pernyataan positif tersebut:

> Orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabian, siapapun yang percaya kepada Allah dan Hari Akhir dan melakukan kebaikan akan memperoleh pahala dari Tuhan mereka; tidak ada rasa takut pada diri mereka, tidak juga mereka bersedih hati (al-Baqara [2]: 62)[102]

Seperti terlihat dalam ayat-ayat tersebut, empat grup komunitas keagamaan –kaum Beriman, orang Yahudi, Kristen, dan Sabian- disebut dalam al-Baqara (2): 62, al-Mā'ida (5): 69, al-Hajj (22): 17, sementara kaum Magian dan Polyteis hanya disebutkan pada al-Hajj (22): 17. Dalam menafsirkan ayat-ayat ini, Nawawi sedikit memberi kita informasi tentang komunitas-komunitas keagamaan ini. Ia mengidentifikasi *orang-orang yang beriman* sebagai "kaum yang mempercayai secara sungguh-sungguh semua kitab suci Tuhan, Musa, Isa dan rasul lainnya sebelum Muhammad".[103] Dengan mengutip Sufyān al-Thawrī, Nawawi juga menjelaskan frase ini sebagai kaum munafik (*hypocrites*) yang menjadi kaum beriman sejati.[104] Tentang frase *orang-orang Yahudi dan Kristen,* ia cuma merujuk kepada orang-orang yang memeluk dan masuk ajaran Judaisme dan Kristianitas. Sehubungan dengan *orang-orang Sabian,* Nawawi menginformasikan beberapa karakteristik mereka. Mereka dipandang sebagai bangsa yang sebelumnya memeluk agama lain; mereka bisa sebagai anggota sebuah sebuah sekte Yahudi atau Kristen. Mereka mencukur rambut mereka, membaca Zābūr (Psalm), menyembah malaikat,

[102]Kita mendapati dua ayat yang parallel tetapi dengan sedikit perbedaan susunan grup keagamaan: al-Mā'ida (5): 65, 69; al-Hajj (22): 17; Āl 'Imrān (3): 110.

[103]*Marāh Labīd,* I, 17, 214; II, 50.

[104]*Marāh Labīd,*I, 17, 214.

dan mengikuti hawa nafsu sendiri dalam melaksanakan keyakinan mereka. Nama Sabian sendiri berasal dari kata Sābi', paman Nabi Nuh.[105] Mengenai kaum Magian, Nawawi merujuk kepada orang-orang yang menyembah matahari dan api. Ia mengidentifikasi *kaum Mushrik* (Polytheist) sebagai penyembah berhala.[106]

Lebih jauh Nawawi berkomentar bahwa orang-orang yang mempercayai Isa sebelum kebangkitan Islam,[107] orang Yahudi, orang Kristen, dan kaum Sabian akan masuk Surga, diberi pahala Tuhan, dan tidak merasa takut dan bersedih hati. Jika mereka meyakini kenabian Muhammad, Allah, dan Hari Akhir, berbuat kebajikan dan bertobat dari ajaran Judaisme, Kristianitas dan Sabianisme, maka mereka, tidak seperti kaum tak beriman, tidak akan takut kepada hukuman atau kehilangan pahala Tuhan.[108]

Menurut Nawawi, sejauh kaitannya dengan persoalan para nabi Tuhan, komunitas keagamaan terbagi ke dalam dua kategori. Pertama, mereka yang mengakui dan mempercayai keberadaan para nabi. Kelompok ini termasuk kaum Muslim, kaum Yahudi, kaum Kristen, kaum Sabian, dan kaum Magian. Hanya saja, kaum Yahudi menolak kenabian Muhammad dan kenabian Isa, sementara orang Kristen menolak kenabian Muhammad. Nawawi membagi kaum Sabian ke dalam dua sub-grup: pertama, mereka yang memiliki ajaran yang sama dengan orang Kristen; dan kedua, mereka yang ajaran-ajarannya berbeda dari Kristianitas. Sub-grup kedua menyembah bintang-bintang dan menyangkal eksistensi pencipta. Tentang Magian, Nawawi cukup menganggap mereka sebagai kaum yang mengikuti seseorang yang mengaku dirinya sebagai nabi.[109]

---

[105]*Marāh Labīd,* I, 17, 214; II, 50. Tentang kaum Sabian, lihat misalnya, J.D. McAuliffe, " "Exegetical Identification of the Sābi'ūn," *The Muslim World* 72 (1982): 95-106 and Christopher Buck,"The Identity of the Sābi'ūn: A Historical Quest, *The Muslim World* 74 (1984): 172-86.

[106]*Marāh Labīd,* II, 50.

[107]Mereka termasuk Qīs bin Sa`īda, Pendeta Bahīrā, Zayd bin 'Amr bin Nufayl, Waraqa bin Nawfal, Salmān al-Fārisī, Abū Dharr al-Ghiffārī, dan delegasi Najāshī Raja Ethiopia, *Marāh Labīd,* I, 17.

[108]*Marāh Labīd,* I, 17, 214.

[109]*Marāh Labīd,* II, 50-1.

Kedua, kaum yang menolak eksistensi para nabi Tuhan. Kategori ini termasuk kaum penyembah berhala (*polytheists*) seperti kaum Brahmana Hindu. Mengutip Qatāda dan Muqātil bin Sulaymān, Nawawi menyatakan bahwa agama itu ada enam; hanya satu, yakni Islam, untuk Tuhan, dan yang lainnya untuk setan.[110] Melalui kategorisasi ini, Nawawi sampai kepada suatu konsekwensi legal: kaum Muslim diperbolehkan untuk menikahi perempuan di antara kaum Yahudi dan Kristen dan sub grup kedua dari kaum Sabian, yang ajaran-ajarannya sama dengan Kristianitas. Sebaliknya, kaum Muslim dilarang menikahi perempuan dari sub-grup kedua kaum Sabian, kaum Magian, dan polyteis.[111]

Bagi Nawawi, jika orang Yahudi dan Kristen beriman seperti Kaum Beriman, mereka akan dianugerahi karunia Tuhan dalam hidup mereka dan dibalas dengan pahala-Nya kelak di kehidupan akherat. Dosa-dosa mereka akan diampuni dan mereka akan masuk surga jika mereka mengimani Muhammad sebaga Nabi Tuhan, menjauhkan diri mereka dari kitab suci yang sudah dirubah, dan memeluk Islam.[112]

Dalam komentarnya atas al-Mā'ida (5): 66 dan 68, yang juga berisi pujian terhadap *ahl al-kitāb,* Nawawi berpendapat bahwa jika kaum-kaum ini melaksanakan hukum Taurat, Injil dan kitab suci lainnya, mereka akan dianugerahi kekayaan dan rezeki dari Tuhan. Menurutnya, ungkapan *mereka akan akan makan rezeki dari atas dan dari bawah kaki mereka* (*la'akalu min fawqihim wamin taht arjulihim*) menunjuk kepada kekayaan dan kemakmuran. Jadi, tambah Nawawi, mereka akan diberi hujan untuk menyuburkan tanah, kebun buah-buahan dan panen yang berhasil.[113]

Ia menjelaskan frase *dan apa yang diturunkan kepada mereka dari Tuhan mereka* (*wamā unzila ilayhim min rabbihim*) sebagai kitab-kitab suci yang mana orang Yahudi dan Kristen dituntut untuk mengimaninya. Ia

[110] *Marāh Labīd,* I, 51.
[111] *Marāh Labīd,* II, 50-1.
[112] *Marāh Labīd,* I, 113, 213.
[113] *Marāh Labīd,* I, 213-4.

menginformasikan kepada kita kitab-kitab suci yang telah diwahyukan kepada orang Yahudi seperti Kitab Sha`yā', Kitab Hayqūq, Kitab Dāniyāl (Daniel), Kitab Aramiyā', Zābūr Nabi Daud (David),[114] dan kitab-kitab lain yang diturunkan kepada bangsa lain seperti Al-Qur'an. Jika orang Yahudi dan Kristen melaksanakan secara utuh Kitab-kitab mereka termasuk menjaga deskripsi Muhammad dan ramalan kanabiannya, mereka akan dianugerahi kekayaan dan rezeki dari Tuhan.[115]

Lebih jauh, Al-Qur'an menyatakan bahwa tidak semua orang Yahudi dan Kristen menentang Nabi dan kaum Beriman. Di antara mereka terdapat orang-orang yang beriman dan berbuat kabajikan.

> Mereka itu tidak sama; di antara Ahli Kitab (*ahl al-kitāb*) ada golongan yang berlaku lurus; mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, dan mereka juga bersujud. Mereka beriman kepada Allah dan Hari Akhir; mereka menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan bersegera mengerjakan kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh (Āl 'Imrān [3]: 113-115).[116]

Nawawi berpendapat bahwa Ahli Kitab tidak semua sama dalam sikap mereka terhadap Nabi; di antara mereka ada orang-orang yang beriman. Berdasarkan pada riwayat dari Ibn `Abbas, Nawawi merujuk kepada sekelompok pemeluk Islam awal dari kaum Yahudi dan Kristen yang mengakui kenabian Muhammad. Nawawi menyebut nama 'Abd Allāh bin Salām dan saudaranya, Tha`laba, Usayd bin Sa`ya, dan Asad bin Ubayda dari

---

[114]Al-Mas`udī dalam *Murūj al-Dhahab wa Ma`ādin al-Jawhar* menyebutkan jumlah keseluruhan kitab suci orang Yahudi sebanyak dua puluh empat. Jumlah ini, menurut Adang, sesuai dengan jumlah kitab yang terdapat dalam *canon* Yahudi: lima Kitab Taurat, delapan Kitab Para Nabi (Joshua, Judges, Samuel, Kings, Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, dan Dua Belas Nabi lainnya), dan sebelas Kitab Hagiografi (Psalm, Proverbs, Job, Song of Songs, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther, Daniel, Ezra-Nehemiah dan Chronicles). Lihat Adang, *Muslim Writers,* 125.

[115]*Marāh Labīd,* I, 213-4.

[116]Al-Baqara (2): 121 juga berbicara tentang gagasan yang sama: "Orang-orang yang telah kami beri Kitab membacanya dengan bacaan yang sebenarnya dan mempercayainya. Dan barang siapa ingkar kepadanya, maka mereka itu orang-orang yang merugi."

kaum Yahudi;[117] Najāshī, sebutan orang Arab bagi Negus (raja) Abyssinia, yang namanya adalah Ashama, dan rakyatnya dari komunitas Kristen. Nawawi menyebutkan sebuah hadis dari riwayat Ibn `Abbās, Jābir dan Qatāda bahwa ketika berita kematian Ashama sampai kepada Nabi, ia menyuruh para sahabat melaksanakan shalat "bagi saudara kalian yang meninggal di negeri lain." Nabi kemudian memimpin shalat janazah di Baqi, sebuah pemakaman di bagian selatan kota Madinah. Nawawi menganggap riwayat ini sebagai sebab diwahyukannya (*sabāb al-nuzūl*) Āl 'Imrān (3): 199.[118] Tanpa menjelaskan detailnya, ia juga menyebutkan sekitar delapan puluh orang Kristen –empat puluh dari Kristen Najrān, delapan dari Kristen Yaman,[119] dan tiga puluh dua dari Abyssinia (Etiopia)- sebagai Ahli Kitab yang mendukung Muhammad. Ia juga memasukkan pendeta Bahīrā dan Salmān al-Fārisī[120] dalam daftar kaum beriman dari Ahli Kitab.[121]

Al-Qur'an menyebut orang-orang ini *ummat qā'ima* (kaum yang berdiri tegak) dan *ummat muqtasid* (kaum yang moderat) karena mereka *membaca ayat-ayat Allah sepanjang malam, bersujud, beriman kepada Allah dan Hari Akhir, menyuruh kepada kebajikan dan melarang keburukan; mereka bersegera melakukan kebajikan dan mereka termasuk di antara orang-orang yang saleh.* Menurut Nawawi, mereka adalah kaum yang terhormat dari Ahli Kitab yang berpegang teguh pada ajaran kesatuan Tuhan (*tawhīd allāh*),

[117]Mereka berasal dari Yahudi Banū Hadl (Hadal) yang tinggal di wilayah yang sama dengan Banū Qurayza, yaitu Wādī Mahzur, di samping Wādī Buthan, Ranuna, dan Mudhaynib, yang terletak di selatan kota dan daerah yang paling subur di Madinah. Lihat Wensinck, *Muhammad,* 25-7.

[118]*Marāh Labīd,* I, 137, 258; II, 159.

[119]Pada kesempatan lain, Nawawi menyebutkan delapan orang Kristen dari Byzantium (Rūm), *Marāh Labīd,* I, 137.

[120]Salmān al-Fārisī (orang Persi) dikenal sebagai sahabat Nabi yang mengusulkan penggalian parit (*khandaq*), sebuah strategi perang yang tidak dikenal oleh orang Arab, selama pengepungan kota Madinah oleh konfederasi kafir yang berlangsung selam dua pekan dari 8 Dhu al-Hijja 5/31 March 627. Pernah ditawan di Mesopotamia, Salman memahami berbagai strategi perang yang digunakan di sana. Lihat Sir Wm, Muir, K.C. S. I., *The Life of Mohammad,* Edinburgh: John Grant, 1912, 307.

[121]*Marāh Labīd,* I, 114, 430.

membaca Al-Qur'an pada malam hari, melaksanakan shalat malam (*tahajjud*), beriman kepada Allah dan Hari Akhir, menyuruh kepada kebaikan dan melarang keburukan, dan berlomba dalam perbuatan baik yang wajib dan sunah. Orang-orang ini berada *dalam derajat orang-orang saleh;* mereka adalah orang-orang yang saleh dan berhak atas ridha dan pujian Allah.[122]

Nawawi menambahkan bahwa ungkapan *mereka membaca ayat-ayat Allah sepanjang malam dan bersujud* menunjukkan perbuatan baik dan kesalehan mereka. Mereka membaca Kitab sebagaimana yang diwahyukan, seperti gambaran Muhammad, tidak merubahnya, dan merenungkan makna-maknanya. Selain itu, mereka beriman kepada Kitab-kitab Tuhan yang diwahyukan sebelum dan sesudah mereka. Pujian bahwa *mereka beriman kepada Allah dan Hari Akhir* menandakan pengetahuan mereka yang sempurna yang berasal dari hati mereka. Semua ini membuktikan kesempurnaan dimensi dalam dan luar hidup mereka.[123]

Dalam menafsirkan al-Qasas (28): 52-54, al-Ra`d (13): 36, al-'An`ām (6): 114, al-'Ankabūt (29): 47, dan Āl 'Imrān (3): 199 yang berbicara tentang sekelompok Ahli Kitab yang mengakui, bahkan sangat gembira, Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan, Nawawi berkomentar bahwa kaum beriman dari Ahli Kitab menerima Al-Qur'an sebagai kebenaran dari Tuhan ketika Al-Qur'an dibacakan kepada mereka. Mereka juga menyatakan bahwa mereka adalah orang yang menyerahkan diri sepenuhnya kepada Tuhan, monoteis sejati, dan Muhammad adalah Rasul Tuhan. Nawawi mengidentifikasi mereka sebagai para nabi terdahulu yang telah diberi Kitab dan pemeluk Islam awal di antara Ahli Kitab yang disebutkan di atas.[124]

Berhubung fakta bahwa yang dominan dari kaum beriman tersebut adalah orang Kristen, kaum Kristen lebih banyak mendapat pujian ketimbang kaum Yahudi. Al-Qur'an menyebut mereka "yang paling dekat

[122] *Marāh Labīd,* I, 114.
[123] *Marāh Labīd,* I, 22-3, 115.
[124] *Marāh Labīd,* I, 430; II, 145.

cinta mereka kepada kaum Beriman" (*aqrabahum mawadda lilladhīna 'amanū*) karena di antara mereka ada *Qissīsīn* dan *Ruhbān*.[125] Menurut Nawawi term *Qissīsīn* menunjuk kepada orang Kristen yang mengabdikan seluruh hidupnya melayani Tuhan ('*ubbād*) dan hidup di tempat tertentu. Mereka senang menerima kebenaran kapanpun mereka anggap itu adalah kebenaran. Mata mereka bersimbah air mata ketika mereka mendengar Al-Qur'an sebab mereka menemukan kebenaran di sana seperti yang digambarkan dalam kitab suci mereka. Hati mereka dipenuhi "cinta dan kasih sayang" yang dengannya mereka hidup dalam kedamaian dan cinta.[126] Lebih jauh, mereka mengakui kenabian Muhammad sebagaimana dijelaskan dalam kitab suci mereka. Mereka percaya pada apa yang diwahyukan kepada Muhammad sebagai kebenaran dari Tuhan dan memohon kepada Tuhan agar membawa mereka kepada kaum yang saleh, umat Muhammad. Nawawi mengidentifikasi mereka sebagai enam puluh dua orang Kristen Abyssinia, delapan pendeta termasuk Bahīrā, dan pengikut-pengikut Najāshī.[127]

Kaum beriman dari Ahli Kitab yang disebutkan di atas akan mendapat pahala dari Tuhan atas kebaikan yang mereka lakukan. Perbuatan baik yang mereka kerjakan tidak ditolak atau dilupakan. Bagi mereka *pahala dari Tuhan mereka,* yang Nawawi jelaskan sebagai Surga "yang di bawahnya sungai-sungai mengalir, mereka kekal di sana" sebagaimana digambarkan dalam al-Mā'ida (5): 85.[128] Selain itu, Tuhan akan menjadikan orang yang mengikuti Isa dengan sesungguhnya lebih unggul dibanding orang yang menolaknya, seperti orang Yahudi, sampai Hari Kebangkitan. Nawawi menyatakan bahwa kerajaan Kristen akan berlangsung lama, labih besar dan lebih kuat dibanding kerajaan Yahudi sampai Hari Akhir. Sebaliknya, orang Yahudi akan selalu mengalami kesengsaraan di manapun mereka berada dan negeri mereka akan selalu berada di bawah kekuasaan negeri-

[125] *Marāh Labīd,* I, 217-9, al-Mā'ida (5): 82-5.
[126] *Marāh Labīd,* II, 355, al-Hadīd (57): 27.
[127] *Marāh Labīd,* I, 217-9.
[128] *Marāh Labīd,* I, 219.

negeri yang superior.[129] Semua ini menyangkal persepsi, khususnya di kalangan Yahudi Madinah yang mengolok-olok 'Abd Allāh bin Salām dan teman-teman seagamanya, bahwa orang-orang di antara Ahli Kitab yang mengimani Muhammad atau memeluk Islam akan merugi dalam hidup mereka.[130]

Al-Qur'an tidak hanya memberikan pernyataan-pernyataan positif kepada orang beriman dari Ahli Kitab, tetapi juga memuji kitab-kitab suci mereka, Taurat dan Injil. Tentang Taurat, kita menemukan pernyataan berikut: "Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat, di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya yang dengannya para nabi yang berserah diri kepada Allah, orang-orang terpelajar dan para rahib memutuskan perkara orang-orang Yahudi" (al-Mā'ida [5]: 44). Nawawi berkomentar bahwa Taurat adalah petunjuk (*hūdan*) dalam arti ia mengandung penjelasan hukum, aturan, dan kewajiban bagi orang Yahudi. Taurat adalah cahaya (*nūr*) karena ia berisi ajaran-ajaran tawhīd, kenabian, pahala dan hukuman. Para nabi setelah Musa yang tidak diberi hukum, para rabbi, dan kaum terpelajar di antara orang Yahudi menghakimi bangsa mereka berdasarkan pada Taurat. Mereka menyaksikan bahwa Taurat adalah kebenaran dari Tuhan, di mana mereka wajib menjauhkan diri mereka dari merubah apa yang sudah tertulis padanya.[131]

Dalam hal Injil yang yang dipuji dalam al-Mā'ida (5): 46, Nawawi menyatakan bahwa Injil adalah petunjuk sebab berisi bukti-bukti yang menunjukkan kesatuan Tuhan, bahwa Tuhan adalah mutlak bebas dari seorang istri, anak, dan sekutu, dan mengungkapkan eksistensi Nabi-nabi-Nya, pahala dan hukuman-Nya. Injil berfungsi sebagai cahaya (*nūr*) karena ia menunjukkan kaum Kristen hukum dan aturan hidup. Selain itu, Injil mengkonfirmasi hukum-hukum Taurat, prinsip-prinsipnya, dan kebangkitan Muhammad sebagai nabi. Injil juga dipandang sebagai

[129] *Marāh Labīd,* I, 100-1, Āl 'Imrān (3): 55.
[130] *Marāh Labīd,* I, 137, 258; II, 159.
[131] *Marāh Labīd,* I, 204-5.

nasehat (*maw`iza*) karena memberi kaum Kristen nasehat spiritual dan ajaran moral bagi mereka yang bertaqwa kepada Tuhan.[132]

Selain pujian atas sikap positif mereka terhadap Al-Qur'an, Nabi dan Kaum Beriman, Ahli Kitab juga dihormati dalam hal bahwa makanan mereka halal bagi kaum Beriman dan makanan kaum Beriman halal bagi mereka. Lebih jauh, Kaum Beriman diizinkan menikahi perempuan di antara mereka.[133] Dalam hal ini, Nawawi membatasi pada makanan orang Yahudi dan Kristen yang melaksanakan ajaran sejati agama mereka, terutama keyakinan pada kesatuan Tuhan. Jadi, kaum Muslim tidak diperbolehkan memakan daging hewan milik Yahudi dan Kristen, yang tidak disembelih atas nama Allah, seperti atas nama Isa.

Nawawi menyebutkan dua pendapat ulama yang membuat aturan pernikahan antara perempuan dari Ahli Kitab dan lelaki Muslim. Pertama, pendapat mazhab Syafi`iyya yang mengatakan bahwa lelaki Muslim hanya diperbolehkan menikahi perempuan Ahli Kitab yang hidup sebelum Al-Qur'an diwahyukan kepada Muhammad dan melaksanakan dengan benar Taurat dan Injil. Dilarang menikahi perempuan mereka setelah pewahyuan Al-Qur'an terlepas dari fakta ia melaksanakan Taurat dan Injil. Kedua, tiga mazhab hukum lainnya, Hanafiyya, Hanbaliyya, dan Malikiyya, tidak membuat pembedaan demikian. Mereka berpendapat bahwa pria Muslim boleh menikahi perempuan Ahli Kitab yang melaksanakan kitab suci mereka baik pada masa sebelum ataupun sesudah diwahyukannnya Al-Qur'an. Penting untuk dicatat di sini bahwa meskipun Nawawi dikenal sebagai pengikut dan *populariser* hukum mazhab Syafi`iyya, ia lebih cenderung menyukai pendapat yang kedua.[134]

Kesimpulannya, seperti Muslim kebanyakan, Nawawi menyatakan bahwa orang Yahudi, Kristen dan komunitas agama lainnya dapat

[132]*Marāh Labīd,* I, 206.

[133]Al-Mā'ida (5): 5 menyatakan: "Makanan Ahli Kitab halal bagi kalian dan makanan kalian halal buat mereka."

[134]*Marāh Labīd,* II, 50-1.

memperolah karunia dan pahala Tuhan, dosa-dosa mereka diampuni, dan masuk Surga jika mereka mengimani kesatuan Tuhan, Hari Akhir, kesatuan kitab suci Tuhan, kesatuan kenabian, melakukan perbuatan baik, dan bertobat dari keyakinan yang sudah menyimpang. Jika orang Yahudi benar-benar melaksanakan Taurat dan orang Kristen secara benar mengikuti Injil, maka mereka akan dianugerahi rezeki Tuhan, kekayaan dan kemakmuran.

Tidak semua orang Yahudi dan Kristen memusuhi Nabi dan Kaum Beriman. Di antara mereka ada sekelompok orang terhormat yang mengakui kenabiannya dan Al-Qur'an sebagai kitab wahyu, berbuat kebajikan, dan melaksanakan kitab suci mereka dengan benar. Dalam hal ini, Nawawi mengidentifikasi mereka sebagai pemeluk Islam awal dari komunitas Yahudi dan Kristen pada masa Nabi. Orang-orang saleh ini layak mendapat pahala Tuhan dan perbuatan baik mereka tidak akan dilupakan. Orang-orang Kristen lebih dipuji pada batas tertentu dibanding kaum Yahudi dan mereka diberi label "orang yang paling dekat cintanya kepada kaum Muslim." Di antara mereka adalah para pendeta dan orang terpelajar yang menunjukkan keberagamaan yang inklusif dan mengakui kenabian Muhammad.

Pujian ini juga terrefleksikan dalam pengakuan Taurat dan Injil sebagai Petunjuk Tuhan dan Kebenaran, dan diperbolehkannya bagi Muslim memakan makanan mereka. Namun, Nawawi hanya mengakui kehalalan daging binatang yang disembelih atas nama Allah. Di samping itu, lelaki Muslim diizinkan menikahi perempuan dari kalangan Ahli Kitab. Dalam hal ini, Nawawi sependapat dengan mayoritas mazhab hukum, yang mengatakan bahwa terlepas dari waktu dan zaman mereka hidup, baik sebelum ataupun sesudah masa Nabi, perempuan Ahli Kitab diperbolehkan untuk dinikahi oleh pria Muslim.

D. Kesimpulan

Marāh Labīd karya Nawawi merupakan tafsir yang mewakili salah satu saksi yang paling signifikan dalam aktivitas kesarjanaan tafsir di dunia

Melayu-Indonesia. Keunggulan tafsir ini terletak pada fakta bahwa ia muncul di tengah kelangkaan karya kesarjanaan tafsir dan di saat tafsir belum dipandang sebagai salah satu subjek penting dalam wacana keagamaan di Nusantara. Lebih lagi, ia merupakan sebuah model pemeliharaan ilmu dalam sejarah Islam dan model transmisi tafsir Al-Qur'an dari pusat dunia Islam ke wilayah Islam *peripheral* (pinggiran). Berbeda dari karya-karya Nawawi yang lain, yang kebanyakannya berupa komentar atas karya-karya ulama-ulama lain, *Marāh Labīd* barangkali mewakili karya yang ia tulis sendiri berdasarkan pada pilihan dan pertimbangannnya sendiri.

Metode-metode yang diikuti Nawawi dalam tafsirnya, terutama dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan kaum Yahudi dan Kristen, didasarkan pada teknik *gloss* (*syarh*), identifikasi dan perifrase. Tanpa terlalu memperhatikan soal tingkat kesahihan dan kebenaran *matn* (teks) dan *isnād* (rangkaian periwayat), Nawawi mendukung tafsirnya dengan berbagai laporan sejarah, riwayat, dan hadis yang berkaitan dengan ayat-ayat yang signifikan. Ini tidak dapat dihindarkan karena ia mengikuti contoh para pendahulunya, dan *concern*-nya adalah memelihara ilmu, bukan menambah sesuatu padanya. Nawawi tampaknya mempersiapkan tafsirnya sebagai karya pendahuluan (*basic tool*) untuk mempelajari karya yang lebih tinggi.

Sejauh kaitannya dengan ayat-ayat tentang permusuhan terhadap Islam, Nawawi pada umumnya mengidentifikasi kaum Yahudi dan Kristen pada zaman Nabi sebagai kelompok-kelompok keagamaan yang mendeklarasikan sikap oposisi terhadap terhadap Muhammad dan pengikutnya. Namun, ia lebih sering merujuk kepada suku-suku Yahudi di Madinah dan Khaybar sebagai kelompok yang secara khusus mendemonstrasikan permusuhan mereka terhadap "iman baru" (Islam). Ia menjelaskan penolakan keras mereka atas kenabian Muhammad dan wahyu yang diterimanya meskipun ia dikabarkan sebagai nabi yang diramalkan akan datang dalam kitab suci mereka. Selain itu, mereka mencoba memalingkan kaum Muslim dari Islam dan membawa ke dalam agama mereka. Permusuhan mereka disebabkan oleh klaim mereka bahwa

kenabian diberikan khusus bagi bangsa Yahudi dan perasaan iri hati terhadap Muhammad dan kaum Beriman. Tanpa memberi kita informasi detail, Nawawi menggambarkan kaum Kristen sebagai kurang bermusuhan atau bahkan menunjukkan sikap simpati kepada Nabi dan Kaum Beriman.

Menarik untuk dicatat bahwa respon pertama Al-Qur'an terhadap oposisi ini adalah berupa seruan kepada orang Yahudi dan Kristen untuk menuju identitas-bersama (*common platforms*) seluruh bangsa yang diberi kitab suci. Dalam hal ini, Nawawi menganggap orang Yahudi dan Kristen sebagai kaum yang termasuk Ahli Kitab, yaitu bangsa yang diberi kitab suci dan secara esensial mengimani *tawhīd* (kesatuan ilahi) dan berserah diri sepenuhnya kepada Tuhan (*al-islām*). Taurat yang ada pada orang Yahudi dan Injil pada orang Kristen menunjukkan "keanggotaan" mereka dalam Ahli Kitab. Karena itu, kaum Muslim diperintahkan untuk mengajak kaum Yahudi dan Kristen kepada titik temu semua kitab suci dan nabi Tuhan, ketika kedua komunitas agama ini menunjukkan permusuhan mereka kepada Nabi dan Kaum Beriman. Oposisi mereka secara teologis tidak berdasar sebab, menurut Nawawi, sudah jelas bahwa Al-Qur'an dan Muhammad membawa pesan-pesan universal tersebut, berupa *tawhīd* dan penyerahan diri yang total kepada Tuhan.

Respon lainnya tampak pada larangan bagi Muslim untuk menjadikan orang Yahudi dan Kristen sebagai sekutu atau pelindung, dan pada pengusiran tiga suku utama Yahudi dari Madinah ke Khaybar dan Syria. Respon-respon ini lebih bersifat politik ketimbang keagamaan. Tetapi, pandangan Nawawi tentang serangan militer terhadap kaum Yahudi tidak didukung data historis yang cukup. Ia tidak mensuplai komentarnya dengan detail yang memadai mengenai latar belakang politik pengepungan kaum Yahudi dan proses pengusiran mereka dari Madinah.

Berkaitan dengan kritikan Al-Qur'an terhadap orang Yahudi dan Kristen, Nawawi menekankan komentarnya pada keotentikan dan perubahan kitab suci Yahudi dan Kristen. Menurutnya, sebagai ungkapan sikap permusuhan terhadap iman baru (Islam), orang Yahudi dan Kristen menyembunyikan

berita kanabian Muhammad meskipun hal itu tertulis dalam kitab suci mereka. Lebih lagi, mereka mengganti gambaran Muhammad dengan teks buatan mereka dan merubah hukuman rajm dengan hukuman yang lebih ringan. Tidak diragukan lagi, perubahan teks-teks ini mengakibatkan perubahan makna. Dalam hal ini, ia merujuk kepada kaum pemilik Taurat dan kaum pemilik Injil pada masa Muhammad. Namun, dengan banyak merujuk kepada tokoh-tokoh Yahudi tampaknya Nawawi telah menggambarkan kaum Yahudi sebagai suatu kelompok keagamaan yang lebih banyak menyimpangkan kitab suci mereka dibanding kelompok keagamaan lain. Ramalan tentang kenabian Muhammad terdapat dalam teks yang tersembunyi yang memerlukan penalaran dan pembuktian, sehingga menyebabkan para rabi Yahudi dan pendeta Kristen berselisih paham dalam menafsirkan teks tersebut.

Selain itu, Nawawi menyatakan bahwa rabi Yahudi dan pendeta Kristen menyembunyikan kebenaran tentang Ibrahim dari teman seagama yang awam. Kedua komunitas ini bertengkar tentang Ibrahim, sebuah isu yang mereka sendiri sebenarnya mengetahui hakekatnya. Masing-masing mengklaim bahwa Ibrahim berasal dari kelompoknya. Seperti disebutkan dalam kitab suci mereka, adalah jelas bahwa Ibrahim bukan seorang Yahudi atau Kristen; ia adalah seorang yang memeluk agama tawhīd (*hanīf*) dan secara benar berserah diri kepada Tuhan (*muslim*). Menurutnya, Judaisme dan Kristianitas tidak ada kaitannya dengan Ibrahim dan ajaran sejati Taurat dan Injil. Kedua teks kitab suci mereka mengandung kepercayaan keagamaan yang diciptakan oleh kaum terpelajar mereka di kemudian hari. Judaisme dan Kristianitas, sebagai kepercayaan keagamaan, tidak muncul kecuali setelah masa Ibrahim. Judaisme berkembang menjadi sebuah sistem iman jauh setelah Taurat diwahyukan dan Kristianitas menyebar sebagai sistem kepercayaan jauh setelah Injil diturunkan.

Keyakinan Yahudi dan Kristen terhadap ketuhanan `Uzayr dan Isa memberikan bukti lebih jauh tentang klaim palsu mereka tentang Ibrahim. Keyakinan demikian hanyalah khayalan mereka dan tidak terdapat dalam

kitab suci mereka. Keyakinan mereka ini jelas bertentangan dengan ajaran utama Ibrahim tentang monoteisme dan penyerahan total kepada Tuhan. Orang Kristen dianggap telah menyimpang dari ajaran murni agama mereka sebab mereka percaya pada Trinitas dan memberi Tuhan atribut-atribut yang tidak pantas bagi-Nya. Dalam hal ini, Nawawi memandang kaum Kristen sama dengan kaum musyrik.

Sebenarnya, kaum Kristen pada mulanya mengikuti ajaran-ajaran murni Isa. Tetapi, intervensi Yahudi membawa mereka kepada ajaran-ajaran yang menyimpang. Nawawi berpendapat bahwa Isa adalah salah satu utusan Tuhan, yang misinya adalah menyeru manusia kepada kesatuan ilahi dan penyerahan total kepada Tuhan. Isa adalah anak Perawan Maryam (Mary), tetapi ia mewakili kesucian dalam hal ia diciptakan dengan perintah Tuhan (*kalimatuh*) dan ruh yang berasal dari-Nya (*ruh minh*). Ia berasal dari Tuhan, tapi bukan bagian dari-Nya dan bukan pula Tuhan bagian darinya. Nawawi menolak ketuhanan Isa dan sebaliknya menekankan pada kemanusiannya. Meyakini Isa sebagai nabi Tuhan tidak mesti mengangkatnya ke status ilahiah. Isa adalah seorang utusan Tuhan, dan pada saat yang sama, seorang manusia dan hamba-Nya yang akan bersaksi di Hari Pengadilan bahwa kaum Kristen telah menyimpangkan ajaran-ajarannya.

Klaim kaum Yahudi Madinah bahwa `Uzayr putra Tuhan menimbulkan adanya suatu keyakinan bahwa merekapun anak-anak Tuhan sebab `Uzayr adalah seorang Yahudi. Hal yang sama juga terjadi pada kaum Kristen Najrān. Dalam kritiknya terhadap kepercayaan ini, Nawawi menyatakan bahwa jika memang demikian niscaya Tuhan tidak akan menghukum mereka atau membiarkan mereka terbunuh atau ditawan musuh karena seorang ayah tidak pernah menghukum anak-anaknya dan seorang kekasih tidak pernah membiarkan yang dicintainya dalam kesengsaraan. Kedua komunitas keagamaan ini juga mengklaim bahwa Surga eksklusif buat mereka. Bahkan, orang Yahudi menganggap wahyu Tuhan hanya diperuntukkan buat Anak-anak Israel. Bagi Nawawi, adalah *privilege* Tuhan untuk memberi seseorang yang Dia sukai wahyu dan posisi kenabian.

Seperti bangsa lain, kaum Yahudi tidak punya otoritas untuk membatasi wahyu Tuhan kepada bangsa tertentu, seperti diri mereka. Lebih lagi, ia menyatakan bahwa terlepas dari agama dan suku mereka, orang yang berbuat kebajikan akan masuk Surga yang dijanjikan dan diberi pahala dari Tuhan. Sebaliknya, mereka yang melakukan perbuatan jahat akan dihukum sesuai dengan kejahatan yang diperbuatnya.

Kaum Yahudi dan Kristen tidak selalu digambarkan sebagai kaum yang menentang Nabi dan kaum Beriman. Sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an ternyata membuat pernyataan positif tentang kedua komunitas ini. Dalam menafsirkan ayat-ayat ini, Nawawi menulis bahwa orang Yahudi dan Kristen dan komunitas keagamaan lainnya dapat memperoleh karunia dan pahala Tuhan, diampuni dosa-dosa, dan masuk Surga jika mereka meyakini *tawhīd*, Hari Akhir, kesatuan seluruh kitab suci dan para Nabi, mengerjakan kebajikan dan meninggalkan kepercayaan-kepercayaan yang menyimpang. Jika orang Yahudi melaksanakan Taurat dan orang Kristen mengikuti Injil secara benar, maka mereka dianugerahi rezeki Tuhan, kekayaan dan kemakmuran.

Tidak semua orang Yahudi dan Kristen menentang Nabi dan Kaum Beriman. Di antara mereka ada sekelompok orang terhormat yang mengakui kenabian Muhammad dan Al-Qur'an sebagai kitab wahyu, melakukan kebajikan, dan mengamalkan kitab suci mereka dengan penuh ketaatan. Nawawi mengidentifikasi mereka sebagai pemeluk Islam awal dari Yahudi dan Kristen pada masa Nabi. Orang-orang saleh ini berhak mendapat pahala Tuhan dan perbuatan baik mereka tidak akan dilupakan. Dalam hal ini, orang Kristen lebih dipuji daripada orang Yahudi dan disebut sebagai "orang yang paling dekat cintanya kepada kaum Muslim." Di antara mereka ada pendeta-pendeta dan kaum terpelajar yang memiliki sikap keberagamaan inklusif dan mengakui kenabian Muhammad.

Pengakuan terhadap Taurat dan Injil sebagai Petunjuk dan Kebenaran dari Tuhan merupakan bukti lain atas sikap positif ini. Hal yang sama terjadi pada hukum yang membolehkan Muslim memakan makanan Ahli Kitab.

Dalam hal daging hewan sembelihan, Nawawi melihat bahwa Muslim hanya diperbolehkan memakan daging dari hewan milik Ahli Kitab yang disembelih atas nama Allah. Ia juga mendukung pendapat diizinkannya pria Muslim menikahi perempuan Ahli Kitab, baik mereka yang hidup pada masa Nabi atau sesudahnya. Dalam hal ini, ia berbeda dari mazhab Syafi`iyya dan mendukung pendapat tiga mazhab hukum lainnya. Hal ini menarik untuk dicatat sehubungan dengan fakta bahwa Nawawi dikenal memiliki kontribusi yang besar dalam penyebaran mazhab Syafi`iyya di Nusantara.

Secara umum, tafsiran Nawawi menimbulkan kesan bahwa orang Yahudi lebih bermusuhan terhadap Nabi dan Kaum Beriman dan karenanya kitab suci mereka dikritik lebih keras. Meskipun orang Kristen juga mendapat kritikan, khususnya dalam keyakinan mereka tentang ketuhanan Isa, mereka secara umum digambarkan sebagai lebih menunjukkan kecintaan terhadap kaum Muslim. Sebagai konsekwensinya, orang Kristen lebih mendapat pujian baik dalam Al-Qur'an maupun dalam tafsir Nawawi sehubungan dengan fakta bahwa banyak dari kalangan Kristen mengakui kenabian Muhammad atau bahkan memeluk Islam.

6
PENUTUP

Hubungan antara dunia Melayu-Indonesia dan Hijaz pada abad ke-19 dapat dilihat, di antara fenomena lainnya, pada jumlah kaum Muslim Nusantara yang terus meningkat yang pergi ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji di samping menuntut ilmu keislaman di bawah bayang-bayang Ka`bah. Peningkatan gelombang haji ini pada gilirannya memberi jalan pada kemunculan komunitas Jawi, istilah yang digunakan orang Arab untuk menunjuk haji dan pemukim dari kepulauan Melayu-Indonesia. Syeikh Nawawi Banten adalah sosok yang mewakili arus haji dari Nusantara pada masa itu yang mengadakan perjalanan penuh risiko ke Mekah, meskipun adanya tindakan-tindakan keras yang dilakukan pemerintah kolonial Belanda untuk mengontrol jemaah haji dan potensi pengaruh politiknya terhadap masyarakat. Ia merupakan model dari komunitas Jawi yang memainkan peranan kunci dalam proses transmisi ortodoksi Islam dan wacana politik antara dua wilayah yang secara geografik dan politik berbeda, tetapi secara spiritual saling terkait satu sama lain.

Selama periode paruh kedua abad ke-19, Nawawi memegang posisi paling berpengaruh dalam komunitas Jawi. Banyaknya murid yang belajar kepadanya dan tiga puluh sembilan karya yang ia tulis menjadi bukti atas peranan pentingnya dalam kehidupan kesarjanaan dan keagamaan di Nusantara. Banyak pemimpin keagamaan terkemuka di Indonesia pada akhir abad ke-19 dan paruh pertama abad ke-20 belajar kepadanya selama mereka menuntut ilmu agama di Mekah. Sejak usia muda di daerah asalnya, Banten, Nawawi sudah menunjukkan sikap haus akan ilmu dan pengabdian kepada pemeliharaan dan pengembangan ilmu. Hal ini memberikan kontribusi bagi keputusannya yang krusial untuk meninggalkan tanah kelahirannya menuju Mekah pada tahun 1855. Ia kemudian lebih memilih menetap di sana secara permanen daripada kehilangan kebebasan dan dipaksa hidup di bawah pengawasan pemerintah kolonial Belanda. Di Mekah, di mana ia menghabiskan sebagian besar masa hidupnya dan meninggal pada tahun 1897, Nawawi mengabdikan hidupnya untuk aktivitas belajar, mengajar, dan menulis. Ia melayani kebutuhan Muslim setanah air yang datang ke Mekah untuk belajar ilmu keagamaan dengannya di samping untuk melaksanakan ibadah haji.

Perhatian and agenda Nawawi yang disebutkan di atas dapat dilihat pada karya-karyanya; ia mempersiapkan karya-karyanya sebagai pengantar yang akan membekali Muslim setanah air dengan keahlian yang diperlukan untuk mempelajari karya-karya yang lebih kompleks. Hal ini juga berlaku bagi karya monumentalnya dalam bidang tafsir Al-Qur'an, *Marāh Labīd*. Dalam perspektif yang lebih luas, *Marāh Labīd* merupakan model dari proses transimisi ilmu dalam tradisi kesarjaaan Islam. Ia mewakili sebuah tradisi di mana seorang mufassir memelihara ilmu dan mentransfernya kepada generasi kemudian. Selain itu, *Marāh Labīd* bercirikan sebuah tafsir yang ditulis berdasarkan pada karya-karya tafsir terkemuka sebelumnya. Nawawi sebagai seorang penafsir, lebih tepat sebagai seorang pemelihara, mendasarkan tafsirnya pada lima karya tafsir dan hampir tidak

menambahkan apapun terhadapnya. Meskipun demikian, tak ada satupun aktivitas penafsiran yang benar-benar lepas dari pandangan dan pilihan penafsir. Walaupun kebanyakan informasi penafsiran *Marāh Labīd* diambil dari *Mafātih al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan tafsir lainnya, Nawawi, dalam estimasi A.H. Johns, masih menyisakan sekitar sepuluh persen dari tafsirnya untuk penjelasan yang berasal dari dirinya sendiri. Relevan dengan ini adalah Nawawi tidak menulis tafsirnya dalam kevakuman. Dapat dikatakan bahwa ia mempersiapkan tafsirnya untuk memenuhi kebutuhan teman-teman setanah air yang datang ke Mekah untuk belajar bersamanya. *Marāh Labīd* jadinya adalah karya yang memberi mereka keahlian dasar yang penting untuk mengkaji karya tafsir lain yang lebih tinggi levelnya. Fakta bahwa tafsir ini masih luas digunakan pada kurikulum menengah dan tinggi di lembaga-lembaga keagamaan di dunia Melayu-Indonesia membenarkan asumsi ini.

Setelah mengkaji penafsiran Nawawi terhadap ayat-ayat yang berhubungan dengan kaum Yahudi dan Kristen, kita dapat melihat pola-pola yang konstan yang dipakai Nawawi dan pandangan-pandangannya yang relevan bagi kajian ini. Yang menonjol dari pola-pola tersebut adalah metode penafsiran yang ia gunakan dalam memperlakukan ayat Al-Qur'an. Wansbrough mendaftar dua belas prosedur yang mungkin dipakai sorang mufassir dalam menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an. Mereka termasuk penggunaaan variasi bacaan (*qirā'a*), penjelasan sastra, kosa kata, tata bahasa dan retorik, perifrase, analogi, penghapusan ayat dengan ayat lainnya (*nāsikh* dan *mansūkh*), sebab-sebab pewahyuan (*asbāb al-nuzūl*), identifikasi, hadis Nabi, dan anekdot.[1] Nawawi, setidaknya dalam penafsirannya atas ayat-ayat tentang Yahudi dan Kristen, secara umum menggunakan metode-metode penjelasan kosa kata, perifrase, dan identifikasi. Ia terkadang mensuplai penafsirannya dengan riwayat tentang situasi dan sebab pewahyuan dan riwayat lainnya.

[1]John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation,* Oxford, 1977, 119-21.

Karena *Marāh Labīd* merupakan sebuah model tafsir standar, langkah utama penafsiran Nawawi tampak terlihat pada caranya mengikuti teks Al-Qur'an sesuai dengan susunan baku surat dan ayat. Ia mulai dengan identifikasi term dan frase Al-Qur'an yang menunjuk kepada kaum Yahudi dan Kristen. Dalam hal ini, ia sering merujuk kepada tokoh-tokoh yang terlibat peristiwa *asbāb al-nuzūl* atau disebutkan dalam riwayat yang dikutip dari kitab tafsir sebelumnya yang menjadi sumber penjelasan bagi tafsirnya. Tampaknya Nawawi tidak terlalu memberikan perhatian pada derajat kesahihan baik teks atau rangkaian periwayat hadis yang ia rujuk. Alasan yang dapat membantu menjelaskan ini adalah bahwa ia cukup puas dengan mengikuti contoh-contoh masa lalu karena perhatian utamanya adalah memelihara dan menyampaikan ilmu, bukan menambah atau merubahnya.

Nawawi menggunakan teknik *gloss* untuk menjelaskan makna suatu kata atau frase. Dalam hal ini, ia sering menggunakan sinonim dan penjelasan leksikal. Ia jarang memberikan penjelasan tata bahasa karena barangkali tujuannya adalah mengungkap pelajaran yang terkandung dalam sebuah ayat atau kumpulan ayat. Perhatiannya utamanya bukanlah terletak pada analisis bahasa.

Harus ditekankan di sini bahwa setiap rujukan kepada kaum Yahudi dan Kristen dalam tafsir Nawawi, seperti juga dalam tafsir standar lainnya, mulai dan berakhir dengan Al-Qur'an. Adalah Al-Qur'an, lebih tepat Al-Qur'an sebagaimana ditafsirkan menurut opini dan kecenderungan penafsirnya, yang berfungsi sebagai satu-satunya alat ukur untuk menilai sikap dan keyakinan kaum Yahudi dan Kristen. Karena itu, tidak bisa dihindarkan jika Nawawi tidak memberikan penjelasan detail tentang konsep dan ajaran Yahudi dan Kristen, dan tidak juga mengutip langsung dari kitab suci Yahudi atau Kristen.

Dalam menafsirkan ayat-ayat tentang oposisi terhadap Nabi Muhammad, Nawawi menyatakan bahwa orang Yahudi dan Kristen pada masa Nabi tidak menyembunyikan permusuhan mereka terhadap Nabi dan

pengikutnya. Mengenai musuh yang gigih ini, Nawawi secara khusus mengidentifikasi mereka sebagai suku-suku Yahudi di Madinah dan Khaybar, sebuah pemukiman Yahudi di luar Madinah. Ia menekankan bahwa permusuhan mereka disebabkan keyakinan mereka tentang wahyu dan kenabian yang milik eksklusif Anak-anak Israel. Karena itu, mereka menolak deklarasi kenabian Muhammad dan wahyu yang diterimanya, Al-Qur'an. Dalam kasus orang Kristen, Nawawi memberikan sedikit informasi tentang keterlibatan mereka dalam permusuhan melawan iman baru (Islam).

Berkaitan dengan preskripsi Al-Qur'an tentang tindakan-tindakan yang harus diambil kaum Muslim menghadapi permusuhan tersebut, Nawawi menyatakan bahwa kaum Muslim hendaknya menghindari konfrontasi dengan kaum Yahudi dan Kristen. Lebih jauh, mereka harus menyeru kedua komunitas tersebut kepada *common platform* dari semua kaum yang telah diberi kitab suci. Orang Yahudi, Kristen dan Muslim yang sejati memiliki ciri bersama sebagai kaum pemilik kitab suci (*ahl al-kitāb*; Ahli Kitab; People of the Book), yakni keyakinan pada kesatuan ilahiah (*tawhīd*) dan penyerahan diri yang sejati kepada Tuhan (*al-islām*). Jelas bahwa sejak awal kemunculan mereka sebagai komunitas tersendiri, Muhammad dan kaum Muslim mengusung pesan-pesan universal ini. Orang Yahudi dan Kristen memiliki hak yang sama untuk diklasifikasikan sebagai Ahli Kitab karena mereka telah diberi kitab suci, Taurat dan Injil, yang mengajarkan titik-temu tersebut. Karena itu, dapat dikatakan bahwa permusuhan mereka secara teologis tidak berdasar. Jika demikian, pasti ada alasan-alasan non-teologis yang mendorong mereka menentang Muhammad dan kaum Muslim, seperti kepentingan-kepentingan mereka. Ini menjelaskan adanya perintah Al-Qur'an bahwa kaum Muslim dilarang mengangkat mereka sebagai sekutu dan pelindung. Pengusiran tiga suku Yahudi dari Madinah adalah bukti lain dari adanya konflik politik, bukan perselisihan keagamaan, antara tiga komunitas keagamaan.

Dalam menafsirkan kritikan Al-Qur'an terhadap kaum Yahudi dan Kristen, Nawawi berargumen bahwa mereka tidak hanya menyembunyikan

ramalan Taurat dan Injil tentang kenabian Muhammad dari orang-orang yang seagama, tetapi juga mengganti gambaran Muhammad dan hokum rajm dengan teks-teks yang menyimpang demi mencapai tujuan mereka sendiri. Di samping itu, mereka merubah kandungan teks-teks yang berkaitan dengan Muhammad dengan cara memberi penafsiran yang disimpangkan. Dalam hal ini, Nawawi lebih sering merujuk mereka yang melakukan hal demikian kepada kaum Yahudi Madinah, khususnya rabbi mereka, dibanding kaum Kristen.

Berkaitan dengan itu, kaum Yahudi dan Kristen menyembunyikan kebenaran tentang Ibrahim. Kaum Yahudi mengaku bahwa Ibrahim adalah seorang Yahudi dan Kaum Kristen juga mengklaim bahwa ia adalah seorang Kristen. Nawawi berpandangan bahwa Ibrahim tidak memiliki hubungan dengan kedua komunitas agama tersebut. Dikatakan dalam kitab suci mereka, tetapi mereka menyembunyikannya dari kaum seagama mereka, bahwa Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Kristen; ia adalah seorang yang sepenuhnya memeluk keyakinan akan kesatuan ilahi (*hanīf*) dan berserah diri sepenuhnya kepada Tuhan (*muslim*). Ini jelas bertentangan dengan klaim mereka tentang Ibrahim. Nawawi berargumen bahwa Judaisme dan Kristianitas lahir jauh setelah masa Ibrahim, bahkan jauh sesudah Taurat dan Injil diwahyukan. Kedua keyakinan itu berkembang menjadi tradisi keagamaan yang mapan, yang diciptakan kemudian hari oleh orang-orang terpelajar di antara mereka. Selain itu, kedua kaum itu melanggar ajaran murni Ibrahim tentang monoteisme sebab kaum Yahudi meyakini ketuhanan `Uzayr dan kaum Kristen mempercayai ketuhanan Isa.

Tentang ketuhanan Isa, sebuah isu yang telah memicu polemik teologis panjang antara kaum Kristen dan Muslim, Nawawi, seperti mayoritas Muslim, berpandangan bahwa kaum Kristen telah mendistorsi ajaran-ajaran Isa yang murni. Ia percaya bahwa Isa adalah seorang nabi Tuhan, yang misi utamanya adalah mengajak manusia untuk memeluk keyakinan akan kesatuan ilahi dan penyerahan diri yang total kepada Tuhan Yang Satu. Fakta bahwa Isa lahir tanpa ayah biologis tidaklah mesti mengangkatnya ke status

ketuhanan. Dalam hal ini, Nawawi menolak ketuhanan Isa dan mengakui sisi kemanusiaannya. Meskipun demikian, Isa bukan manusia biasa karena ia tercipta oleh perintah Tuhan dengan ruh yang berasal dari-Nya, yang mewakili kesucian. Sebagai seorang makhluk, Isa berasal dari Tuhan, tapi bukan bagian dari Tuhan dan bukan pula Tuhan bagian darinya. Ia adalah seorang manusia, putra Maryam (Mary) dan utusan Tuhan yang akan bersaksi di Hari Pengadilan bahwa kaum Kristen telah berbohong tentang dirinya. Beralih ke kepercayaan Yahudi tentang ketuhanan `Uzayr, Nawawi tidak mengelaborasi argument penolakannya atas keyakinan ini. Kesimpulannya adalah bahwa, sehubungan dengan keyakinan mereka terhadap ketuhanan Isa dan `Uzayr, kaum Yahudi dan Kristen dengan jelas dipandang sebagai kaum musyrik (*polytheists*).

Nawawi juga terlibat dalam diskusi tentang sikap eksklusif kaum Yahudi dan Kristen dalam keberagamaan mereka, yang diakibatkan oleh keyakinan mereka akan ketuhanan `Uzayr dan dan Isa. Kaum Yahudi menganggap diri mereka sebagai anak-anak Tuhan karena `Uzayr berasal dari kaum mereka; demikian pula dengan kaum Kristen karena Isa adalah dianggap sebagai seorang Kristen. Sebagai akibatnya, kedua komunitas mengklaim bahwa surga hanya disediakan bagi mereka. Lebih jauh, kaum Yahudi mengira bahwa wahyu Tuhan telah diberikan eksklusif bagi mereka, Anak-anak Israel. Merujuk kepada klaim-klaim ini, Nawawi menyatakan bahwa jika mereka benar-benar anak-anak Tuhan, mereka tidak akan dihukum atau terbunuh atau ditawan sebab seorang ayah tidak akan pernah menghukum anaknya dan seorang kekasih tidak akan membiarkan yang dikasihinya dalam kesengsaraan. Adalah kebaikan seseorang, bukan etnis atau agama, yang akan membawa mereka ke surga Tuhan. Terlepas dari apa agamanya, orang yang melakukan perbuatan baik akan diberi akses kepada surga Tuhan dan pahala-Nya; sementara orang yang berbuat kejahatan akan dihukum karena kejahatan yang dikerjakannya. Seiring dengan ini, tak satupun dapat menyebabkan Tuhan menganugerahkan wahyu-Nya hanya kepada bangsa tertentu. Seperti mahluk Tuhan lainnya, kaum Yahudi sama

sekali tidak punya kekuasaan untuk membatasi rahmat Tuhan bagi bangsa tertentu seperti bangsa mereka. Adalah *privilege* Tuhan untuk memberi siapapun yang dikehendaki-Nya karunia dan wahyu-Nya.

Menyangkut pernyataan positif Al-Qur'an terhadap kaum Yahudi dan Kristen, Nawawi menyatakan bahwa kaum Yahudi dan Kristen dan komunitas keagamaan lainnya dapat masuk surga yang dijanjikan, memperoleh pahala dan karunia Tuhan, dan dimaafkan dosa mereka jika mereka meyakini kesatuan ilahi (*tawhīd*), Hari Akhir, kesatuan kenabian, dan bertobat dari keyakinan dan praktik yang menyimpang. Di mata Nawawi, kaum Yahudi dan Kristen sejati adalah mereka yang benar-benar mengikuti agama nabi mereka, Musa dan Isa, menjaga kemurnian kitab suci mereka, dan mengantisipasi nabi yang diramalkan. Mereka berserah diri kepada Tuhan, melaksanakan apa yang telah diwahyukan, mengakui dan berbuat kebenaran secara konsisten.

Tampaknya sikap-sikap positif ini hanya tinggal sebuah idealisasi konseptual yang sedikit kaitannya dengan komunitas, baik masa lalu maupun sekarang, dari bangsa yang menyebut diri mereka Yahudi dan Kristen. Meskipun demikian, gagasan tentang pemeluk Yahudi dan Kristen yang sejati sama sekali tidak bisa dilepaskan dari faktor waktu dan tempat. Gagasan ini merupakan sebuah penunjukkan kepada suatu kaum yang saleh, sebuah komunitas kecil, yang dipuji karena kemantapan sikap mereka dalam mengakui kebenaran di hadapan perlakuan buruk dari orang-orang bekas seagama mereka, melakukan perbuatan baik dan melaksanakan wahyu mereka dengan sepenuhnya. Pada masa Muhammad, mereka adalah orang-orang yang mengakui kenabiannya dan otoritas wahyu yang diterimanya. Mereka berhak akan pahala dari Tuhan dan kebajikan yang mereka lakukan sebelum kedatangan Muhammad tidak akan dilupakan. Nawawi secara jelas mengidentifikasi mereka sebagai pemeluk Islam awal dari komunitas Yahudi dan Kristen.

Taurat kaum Yahudi dan Injil kaum Kristen diakui sebagai Petunjuk dan Kebenaran yang datang dari Tuhan. Tetapi, keduanya merupakan

intermediate stages dalam perjalanan menuju wahyu yang final, Al-Qur'an. Mereka yang secara tulus mengikuti kitab-kitab suci terdahulu niscaya akan menerima kitab suci yang kemudian. Hal ini didasarkan pada gagasan tentang arus konsisten dari wahyu Tuhan yang mana Al-Qur'an merupakan manisfestasi finalnya dan pemenuhan akhir dari kebenaran keagamaan. Dalam hal ini, kaum Kristen lebih mendapat penghargaan dibanding kaum Yahudi dalam arti bahwa yang pertama digambarkan sebagai lebih saleh dan konsekwensinya diberi label "orang yang paling dekat cintanya kepada kaum Muslim" sementara yang terakhir dikatakan sebagai "orang yang paling keras permusuhannya kepada kaum Muslim."

Dari karyanya ini, *Marāh Labīd,* tampak bahwa dalam pandangan Nawawi, manifestasi aktual dari sikap positif tersebut adalah izin yang diberikan kepada kaum Muslim untuk menikahi perempuan Yahudi dan Kristen, terlepas dari waktu di mana mereka hidup, baik pada masa Nabi atau sesudahnya. Dihalalkannya makanan mereka menjadi bukti positif lainnya dari sikap positif terhadap Ahli Kitab. Dalam hal daging hewan, Nawawi hanya menerima daging hewan yang disembelih atas nama Allah.

Membaca pandangan-pandangan Nawawi tentang kaum Yahudi dan Kristen dalam *Marāh Labīd* melahirkan pertanyaan mengenai latar belakang yang mungkin mempengaruhi penafsirannya. Karena *Marāh Labīd* dirancang untuk memelihara ilmu tafsir yang telah dikembangkan oleh para mufassir sebelum Nawawi, dapat dikatakan bahwa Nawawi hampir sepenuhnya mengikuti cara penafsiran para mufassir rujukannya. Tampaknya situasi sosio-politik, baik di tanah airnya maupun di Mekah, bukanlah faktor yang menentukan penafsirannya atas ayat-ayat tentang Yahudi dan Kristen. Lebih khusus, sikap anti kolonialnya yang terlihat pada saat mengajar dan perilakunya tidak banyak mempengaruhi pandangannya tentang Yahudi dan Kristen. Fakta bahwa ia mendedikasikan karyanya untuk memelihara dan mentransmisikan ilmu bagi kepentingan generasi kemudian membantu menjelaskan pandangan-pandangannya

tentang dua komunitas keagamaan tersebut. Ini bersesuaian dengan fakta lain bahwa sumber-sumber tafsirnya adalah karya tafsir standar yang nyaris tidak merujuk kepada persoalan sosio-politik dalam tafsir mereka. Nawawi tampak berhasil memisahkan permasalahan murni keagamaan dari situasi sosio-politik. Satu-satunya setting sosio-politik yang mungkin memainkan peranan dalam penyusunan tafsirnya adalah kebutuhan Muslim setanah air terhadap karya tafsir yang bersifat pendahuluan yang akan membekali mereka dengan keahlian dasar yang diperlukan untuk mempelajari karya-karya tafsir yang lebih tinggi.

***

BIBLIOGRAFI

'Abd al-Bāqī, Muhammad Fu'ād. *Mu`jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.

'Abd al-Jabbār, 'Umar. *Siyar wa Tarājim Ba`d 'Ulamā'ina fi al-Qarn al-Rābi` Ashar li al- Hijra*. Jedda: Tihama, 1982.

Adang, Camilla. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bibles from Ibn Rabbān to Ibn Hazm*. Leiden, New York, Koln: E.J. Brill, 1996.

'Ali, 'Abdullah Yusuf. *The Meaning of the Holy Qur'ān*. New edition with revised translation and commentary. Maryland, USA: Amana Corporation, 1411/1991.

Al-Attas, S.M.N. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

Audah, Ali. *Konkordansi Qur'an Panduan Kata Dalam Mencari Ayat Qur'an*. Jakarta: Litera AntarNUsa, 1991.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.

Benda, Harry J. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*. Den Haag: Uitgeverij W. van Hoeve, 1958.

Benda, Harru J. "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia." Dalam Adrienne Suddard (ed.), *Continuity and Change in Southeast Asia Collected Journal of Harry J. Benda,* New Haven: Yale University Southeast Asian Studies, Monograph Series No. 18, 1972.

Berg, C.C. "Djawi." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* New Edition, CD ROM Edition, 2002.

Brockelmann, C. *Geschihte der Arabischen Litteratur* (and Supplements). 5 vols. Leiden: Brill, 1943-49.

Brockelmann, C. "Al-Nawāwī, Muhammad b. 'Umar b. 'Arabī l-Djāwī." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM Edition, New Edition, 2002,

van Bruinessen, Martin. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu." *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde* (*BKI*), 146, 1990, 229-69.

van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.

van Bruinessen, Martin. "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci: Orang Nusantara Naik Haji." Dalam Dick Douwes & Nico Kaptein (ed.). *Indonesia dan Haji*. Jakarta: INIS, 1997, 121-133.

Buck, Christopher. "The Identity of the Sābi'ūn: A Historical Quest." *The Muslim World* 74, 1984: 172-86.

Burckhardt, John Lewis. *Travels in Arabia*. London: John Murray, 1829, reprint New York: Frank Cass, 1968.

Chaidar. *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albantani Indonesia*. Jakarta: Sarana Utama, 1978.

Charfi, Abdelmajid. "Christianity in the Qur'an Commentary of Tabari." *Islamochristiana* 6, 1980: 105-48. Translated from Arabic by Penelope C. Johnstone from *Revue Tunisienne des Sciences Sociales* 58/59, 1979: 53-96.

Drewes, G.W.J. & Brakel, L.F. *The Poems of Hamzah Fansuri*. Dordrecht-Holland: Foris, 1986.

Ensiklopedi Islam. "Nawawi al-Jawi, Syekh." Vol. IV. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993, 23-25.

Hafiduddin, Didin. "Tinjauan Atas "Tafsir al-Munir" Karya Muhammad Nawawi Tanara." Dalam Ahmad Rifai Hassan (ed.). *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah Atas Karya-karya Klasik*. Bandung: Mizan-LSAF, 1987, 39-56.

Hamid, Abu. *Syekh Yusuf Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.

Heller, B. -[A.Rippin]. "al-Sāmirī." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM

Edition, New Edition, 2002; VIII, 1046.

Horovits, J. "'Abd Allāh b. Salām." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM Edition, New Edition, 2002.

Ibn Kathir, *The Life of the Prophet of Muhammad* (al-Sīra al-Nabawiyya). Translated by Dr. Trevor Le Gassick, 4 volumes. South Street, UK: Garnet Publishing, 1998.

Jahroni, Jajang. *The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930)*. MA thesis, Leiden University, 1999.

Johns, A.H. "Friends in Grace: Ibrahīm al-Kūrānī and 'Abd al-Ra'uf al-Singkeli." Dalam S. Udin (ed.). *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisyahbana*. Jakarta: Dian Rakyat, 1978: 469-85.

Johns, A.H. "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Reference to Quranic Exegesis." Dalam Raphael Israeli and Anthony H. Johns (eds.). *Islam in Asia vol. II: Southeast and East Asia.* Jerusalem: Hebrew University, 1984: 115-61.

Johns, A.H. "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile." Dalam Andrew Rippin (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon House, 1988: 257-87.

Johns, A.H. "On Qur'anic Exegetes and Exegesis: A Case Study in the Transmission of Islamic Learning." Dalam Peter G. Riddell and Tony Street (eds.). *Islam: Essays on Scriptures, Thought and Society.* Leiden, New York, Koln: Brill, 1997: 3-49.

Juynboll, G.H.A. "al-Suddī." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM Edition, New Edition, 2002; IX, 762.

Kaptein, Nico. *The Muhimmāt al-Nafā'is: A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century.* Jakarta: INIS, 1997.

Kartodirdjo, Sartono. *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Course and Sequel, A Case Study of Social Movements in Indonesia.* The

Hague: Netherlandsche Boek- en Steendrukkerij v/h Smith, 1966.

Lazarus-Yafeh, Hava, "'Uzayr." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,*CD ROM Edition, New Edition 2002; X, 960.

Landau, J.M. "Kuttāb." Dalam *The Encyclopaedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition, 2002.

Laffan, Michael. "Raden Aboe Bakar: An Introductory Note Concerning Snouck Hurgroje's Informant on Jeddah (1884-1912)." *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde* (*BKI*), 155-4, 1999: 517-42.

Laffan, Michael. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia*. London: Routledge-Curzon, 2003.

Makdisi, J. Pederson-G. "Madrasa." Dalam *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition, 2002.

McAuliffe, Jane Dammen. *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

McAuliffe, Jane Dammen. "Exegetical Identification of the Sābi'ūn." *The Muslim World* 72,1982: 95-106.

Muir, K.C. S. I., Sir Wm, K.C.S.I. *The Life of Mohammad,* Edinburgh: John Grant, 1912.

Mulyati, Sri. *Sufism in Indonesia: An Analysis of Nawawi al-Banteni's* Salālim al-Fudalā. MA thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1992.

Al-Nawawī, Shaykh Muhammad, al-Jāwī al-Bantanī. *Al-Tafsīr al-Munīr li Ma`alīm al-Tanzīl al-Musammā Marāh Labīd li Kashf Ma`nā Qur'ān Majīd*. 2 volumes. Surabaya: Shaykh Sālim bin Sa'd bin Nabhān wa Akhīh Ahmad, 1355 AH/1936 AD.

Nawawī, Shaykh Muhammad, al-Jāwī al-Bantanī. *Nihāyat al-Zayn fī Irshād al-Mubtadi'īn: Sharh 'alā Qurrat al-'Ayn*. Surabaya: Bungkul Indah, n.d.

Ochsenwald, William. *Religion, Society and the State in Arabia: The Hijaz Under Ottoman Control, 1840-1908*. Columbus: Ohio State University

Press, 1984.

Rahman, Abd. "Nawawi al-Bantani: An Intellectual Master of the Pesantren Tradition." *Studia Islamika,* Vol. 3, No. 3, 1996, 81-114.

Rahman, Abd. *The Pesantren Architects and their Socio-Religious Teachings (1850-1950).* PhD dissertation, University of California, 1997.

Riddell, Peter. "The Sources of 'Abd al-Ra'ūf's *Tarjumān al-Mustafīd*." *Journal of Malaysian Branch of Royal Asiatic Society,* LVII (2), 1984: 113-18.

Riddell, Peter."Earliest Quranic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States." *Archipel,* 38, 1989:107-24.

Riddell, Peter. *Transferring a Tradition: 'Abd al-Ra'ūf al-Singkili's Rendering into Malay of the Jalalayn Commentary.* Berkeley, CA: Center for South and Southeast Asian Studies, University of California, 1990.

Riddell, Peter. "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in Southeast Asia: Report on Work in Progress." *Indonesia Circle,* No. 51, 1990:3-19.

Riddell, Peter. *Islam and the Malay-Indonesian World.* London: Hurst & Company, 2001.

Roff, William R. "The Meccan Pilgrimage: Its Meaning for Southeast Asian Islam." Dalam Raphael Israeli & A.H. Johns (eds.). *Islam in Asia Volume II Southeast and East Asia.* Jerusalem: The Magnes Press & The Hebrew University, 1992: 238-45.

Rosidi, Ajip. *Hadji Hasan Mustafa Jeung Karya-karyana.* Bandung: Pustaka, 1985.

Schmidt, Jan. *Through The Legation Window 1876-1926: Four Essays on Dutch, Dutch-Indian and Ottoman History.* Istanbul: Nederlands Historisch-Archaelogish Instituut, 1992.

Shahid, Irfan. "Nadjrān." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM Edition, New Edition, 2002.

al-Shāmikh, Muhammad 'Abd al-Rahmān. *Al-Ta`līm fi al-Makka wa al-*

Madīna. Riyadh: no publisher, 1393/1973.

Snouck Hurgronje, C. *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century: Daily Life, Customs and Learning, the Muslims of the East-Indian Archipelago*. Translated by J.H. Monahan. Leyden & London: Late E. J. Brill & Luzac, 1931.

Riddell, Peter. "Seorang Rektor Universitas Mekah (Dengan Tambahan) 1887." Dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje V.* Jakarta: INIS, 1996.

Solek, Muhamad. *Islamic Family Law in Indonesia: An Analysis of Nawawi al-Bantani's* Nihāyat al-Zayn fī Irshād al-Mubtadi'īn *on* Bāb al-Nikāh. MA thesis, Faculty of Letters and Faculty of Theology, Leiden University, 1998.

Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad 19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Tibawi, A.L. "Origin and Character of al-Madrasah." *Bulletin of School of Asian and African Studies,* XXX, 1962: 225-38.

Tudjimah. *Syekh Yusuf Makassar*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1997.

Vacca, Vacca & Roded, Ruth. "Safiyya bt. Huyyay b. Akhtab." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM Edition, New Edition, 2002.

Voll, John. "Hadith Scholars and Tariqah: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World." *Journal of Asian and African Studies* 15, 1980.

Vredenbergt, Jacob. "The Haddj: Some of Its Features and Functions in Indonesia." *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde* (*BKI*), 118, 1962: 91-154.

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation,* Oxford, 1977.

Watt, W.M. *Muhammad at Medina*. Oxford: the Clarendon Press, 1956.

Watt, W.M. *Richard Bell: Pengantar Quran*. Terjemahan oleh Lillian D.

Tedjasudana. Jakarta: INIS, Seri INIS XXXIII, 1998.

Watt, W.M."Hanīf." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* CD ROM Edition, New Edition, 2002.

Wensinck, Arent Jan. *Muhammad and the Jews of Medina*. Translated and edited by Wolfgang Behn. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1975.

Wensinck, Arent Jan. -(Parret, R.) "Kaynukā'." Dalam *The Encyclopedia of Islam,* CD ROM Edition, New Edition, 2002; IV, 824

Wijoyo, Alex Susilo. *Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority and The Gloss Tradition*. PhD dissertation, Columbia University, 1997.

Yatim, Badri. *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci Hijaz (Mekah dan Medinah) 1800-1925*. Jakarta: Logos, 1999.

Daftar Ayat-ayat Al-Qur'an yang Dikutip

Sūrat al-Baqara

2:22, 59, 75
2:42, 70
2:62, 59, 81
2:75, 71
2:101, 60
2:105, 59
2:109, 61
2:111, 59
2:112, 80
2:113, 59
2:120, 59, 63
2:135, 59, 62
2:140, 59, 75
2:144, 71
2:145, 59

Surat ‘Al ‘Imran

3:19, 59
3:20, 59
3:23, 59
3:55, 59
3:64, 65
3:65, 59
3:67, 59, 74
3:68, 59

Sūrat al-Mā'ida

5:5, 59
5:14, 59
5:15, 69
5:18, 59, 78
5:19 59
5:41, 59
5:44, 59, 86
5:46, 86
5:47, 59
5:51, 59
5:57, 59
5:59, 59
5:64, 59
5:65, 59
5:66, 83
5:68, 83
5:69, 59, 81
5:77, 59
5:82, 59, 86

Surat al-An`ām

6:20, 71
6:44, 59
6:89, 59
6:114, 59

Sūrat al-Baqara

3:69, 59
3:70, 68
3:71, 70
3:72, 62
3:75, 69
3:78, 72
3:97, 69
3:98, 69
3:99, 69
3:100, 59
3:110, 59
3:113-115, 83
3:135, 74
3:187, 69
3:189,
3:199, 84

Surat al-Nisā'

4:44, 59
4:46, 59
4:47, 66
4:51, 59
4:123, 59
4:131, 65

Sūrat al-Mā'ida

6:146, 59

Surat al-Tawba

9:29, 59
9:30, 59, 76, 77
9:117, 59

Surat al-Ra`d

13:36, 85

Surat al-Nahl

16:118, 59

Surat al-Hajj

22:17, 59, 81

Surat al-Qasas

28:52-54, 85

Surat al-'Ankabūt

29:46, 64

Surat al-Ahzab

33:26, 66

Sūrat al-Baqara

4:153, 61

4:159, 59

4:160, 59

4:171, 76

Surat Fatir

35:40, 59

Surat al-Zukhruf

43:21 59

Surat al-Hadīd

57:29 79

Surat al-Haysr

59:2, 7 67

Surat al-Ikhlas

112: 1-4 52

Sūrat al-Mā'ida

Surat Saba'

34:44 59

Surat al-Jumu`a

62:6, 59

Surat al-Muddaththir

74:31, 66

Surat al-Tīn

95:1 58

Surat al-Bayyina

98:1, 4, 6, 59

INDEKS

A

Abah; Abah Falak 54
Abasa 4
Abbas 114, 121
Abbās 80, 92, 100, 103, 122
    Ibn Abbās 103
Abdul; Abdul Gani 46
    Abdul Karim 23
    Abdul Rauf Singkel 14, 24, 76
    Abdul Rauf 76, 77, 78
    Abdul Samad Palembang 24, 49
    Abdul Sukur 23
    Syeikh Abdul Karim Banten 23, 53
    Syeikh Abdul Karim 24
Abdulgani; Abdulgani Bima 23
Abd; Abd Allāh Zawāwī 34, 47
Abdullah 44, 53
    Abdullah Patani 26
    Abdullah Zawawi 53
Abrahamic 2
Abū 57, 59, 80
    Abū `Abd Allāh Muhammad bin Muhammad bin Dāwūd al-Sanhājī 59
    Abū al-Su`ūd 81
    Abu Bakar Djajadiningrat 49
    Abu Bakar 50
    Abū Jahl 86
    Abū Mūsā 95
    Abu Shujā 59
    Abū Yāsir 87, 103
    Abū Zakariyya Yahyā 57
    Abū Zakariyya 36
    Khalifah Abu Bakr 43
    Sayyid Abū Bakr Shattā 34
Abwāb 59
Abyssinia 122
    Kristen Abyssinia 124
Aceh 24, 26, 38, 53, 72, 74, 76
    Kesultanan Aceh 14, 74
Adams; Charles Adams 2
Addī 88
Adhkiyā 4
Adhkiya 60
Adnānī 61
Ādhwarā 86, 88, 109
Affandī; Muhammad Affandī Mustafā 57
Afīfī 34
Ageng; Sultan Ageng Tirtayasa 14
Ahli; Ahli Kitab 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 132, 133, 139, 143
Ahmad 23, 44, 46, 47, 57, 58, 59, 60, 61
    Ahmad Khatib Sambas 23
    Ahmad Khatib 46
    Ahmad Zaynī Dahlān 25, 33, 34, 35, 46, 56
    Dīn Ahmad 60
    Sayyid Ahmad 47, 57
    Shaykh Ahmad Zaynī Dahlān 38
    Shaykh Ahmad 60
Ahzāb 95, 96
Ajurrūmiyya 59, 60
Ajurum; Ibn Ajurum 36
Ajurumiyya 36
Akhtab 87, 96, 103
Alami; Haji Hasan Alami 53
Alex; Alex Susilo Wijoyo 53, 61, 68, 69
Alfāz 6
    Bayān Alfāz Mawlid 60
Alfiyya 36

Alī 43, 60
Ali Audah 6
Allāh; Muhammad Khalīl Rahmat Allāh 32
Muhammad bin Sulaymān Hasb
Allāh 58
Alwan 53
Amadī 80
Amatlah 99
Amir 103
Ammār 88
Amr 88
Anām 61
Anīqa 60
Ankabūt 91, 123
Anthony; Anthony Johns 5
Anwar; Haji Anwar 54
Aqīdat 58
Arab; Arab Jāwah 21
Arab Mekah 22, 94
Tata Bahasa Arab 59
Arabī 38, 43, 44, 58, 73, 74, 82
Arabia 14, 76
Arabic; Arabic Script 69
Arabishen; Arabishen Litteratur 56
Arabiyya 55, 58
Aramiyā; Kitab Aramiyā 121
Aristotelian 37
Arsyad; Haji Arsyad 53
Syeikh Arsyad 44
Arūs 61
Asad 121
Ashama 122
Ashraf 86, 87, 88, 96, 103
Asmā 43, 61, 62, 68
Asnawi; Haji Tubagus Muhammad
Asnawi Caringin 53
Kyai Haji Raden Asnawi 54
Asqalānī 60
Asrār 37, 75
Asy'ari; Kyai Haji Hasyim Asy'ari 54
Asyih; Madrasa Asyih 32
Atamm 60
Atfāl 32
Audah; Ali Audah 6
Awāmil 54
Awfā 109, 114
Awipari 53
Awliyā 4, 60
Aws 88
Awwām 58, 61
Ayn 5, 23, 59
Azhar 34
Azharī 80
Azhariyya 55
Azīz 59

B

Bābī; Mustafā al-Bābī al-Halabī 55, 58
Isā al-Bābī al-Halabī 55
Badī 58
Baghawī 75
Bahasa; Bahasa Melayu 22
Tata Bahasa Arab 59
Bahīrā 122, 124
Bāhiyya 59, 61, 62
Bahjat 57, 62, 63
Bājūrī 58
Bakar; Abu Bakar Djajadiningrat 49

Abu Bakar 50
Bakr; Khalifah Abu Bakr 43
Sayyid Abū Bakr Shattā 34
Bakrī; Sayyid Bakrī 23
Balaghah 26
Bangkalan; Kyai Haji Khalil Bangkalan 54
Banjarmasin 24, 26
Bantanī 43
Banten; Kesultanan Banten 14, 51
Nawawi Banten 11, 23, 26, 35, 40, 55, 63, 64, 83
Syeikh Nawawi Banten 3, 4, 5, 6, 8, 23, 25, 43, 54, 61, 67, 68, 78, 135
Provinsi Banten 43
Sultan Banten 44
Syeikh Abdul Karim Banten 23, 53
Banū 95, 96, 103
Baqara 85, 87, 89, 100, 102, 116, 118
Baqi 122
Bāqī[12] 6
Barāhin 24, 26
Barāhīn 58
Barzanjī 61
Basrah 95
Basyūnī; Muhammad Basyūnī 34
Batavia 16, 24, 44, 60
Bayān 26, 59, 61
Bayān Alfāz Mawlid 60
Bayarr; Bayarr Fath 68
Baydāwī 4, 37, 75, 77
Belanda; Islamisis Belanda 18
Perpustakaan Universitas Leiden
Belanda 56
Bidāyat 26, 58
Bima 24, 46
Abdulgani Bima 23
BKI 69
Bogor 54
Brahmana; Brahmana Hindu 120
Brockelmann 56, 57
Bruinessen 62, 63, 64, 69, 79
Bughyat 61
Bugis 16
Bukhārī; Sahīh Bukhārī 36
Būlāq 58, 59, 60, 61
Būlāq Press 55
Būlis 111
Bulūgh 60
Burckhardt 29

C

Cambridge 82
Manuskrip Cambridge 77
Perpustakaan Universitas
Cambridge 74
Cape 16
Caringin; Haji Idrus Caringin 53
Haji Tubagus Muhammad Asnawi
Caringin 53
Idrus Caringin 23
Century 3, 21
Chaidar 3, 45, 47, 49
Charles; Charles Adams 2
Columbia; Columbia University 68, 69
Compagnie; Ketika Vereenigde Oost Indies Compagnie 14
Condong; Kyai Condong 53
Cultuurstelsel 19

D

Daendels 16
Daghestānī 35
    Hamīd Daghestānī 24
Daghistanī 47
Dahlān; Ahmad Zaynī Dahlān 25, 33, 34, 35, 46, 56
    Shaykh Ahmad Zaynī Dahlān 38
Dānī 61
Dāniyāl; Kitab Dāniyāl 121
Darārī 58, 63, 79
Daud 26
    Daud Rumi 77
    Zābūr Nabi Daud 121
David 121
Dāwūd 59
Demangan 54
Dharī 26, 58, 62
    Sibyan Dhari 68
Dihlawī 47, 50
Dimyātī 46
Dīn 4, 5, 23, 37, 38, 57, 58, 59, 60, 63, 80, 137
    Dīn Ahmad 60
    Din Taj 76
Dinasti; Dinasti Umayyah 30
Direktori; Direktori Pesantren 69
Dissertation; PhD Dissertation 68, 69
Djajadiningrat; Abu Bakar
Djajadiningrat 49
Dogma 38, 57
Doktrin 63
Dūmā; Muhammad Khatīb Dūmā 47
Durar 61, 62
Durr 26, 57

E

Efendi; Khalil Efendi 24
    Sulaiman Effendi 24
Eropa 30, 51
Erpenius 74
Etiopia 122
Ezra 107

F

Fakhr 80, 137
Fakhriyya 32
Falak; Abah Falak 54
    Kyai Tubagus Muhammad Falak 54
    Muhammad Falak 54
Fansuri; Hamzah Fansuri 13, 38, 72
Farīd 26, 57
Fārisī 122
Fasi 29
Fath 26, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63
    Bayarr Fath 68
Fātiha 80
Fawzi 60
Finhās 86, 88, 109
Fiqh 5, 58, 63
Fuād; Muhammad Fuād 6
Fudalā 4, 60
Fūliyya 60, 61
    Riyadal Fuliyya 68
Furu 26
Fusūs 59, 62
Futūhāt 58, 80, 81
Futūhat 61

G

GAL 56
Gandaria; Kyai Gandaria 54
Gani; Abdul Gani 46
Garut 23, 24, 53
    Muhammad Garut 53
Gede; Kyai Kadu Gede 54
Geschichte 56
Ghāfir 60, 61
Ghafiral; Ghafiral Khattiyya Riyadal Fuliyya Nahjat 68
Gharīb 59, 62
Ghayb 80, 81, 137
Ghayth 57, 62, 63
Ghazzālī 38, 58, 65
Ghazzī 59
Ghumma 26
Gloss; Gloss Tradition 68, 69

H

Habashī 57
Habīb 62
Hadhramī 58, 59
Hadramawt 35
Hafidudin 4
Haji 44
    Haji Anwar 54
    Haji Arsyad 53
    Haji Hasan Alami 53
    Haji Idrus Caringin 53
    Haji Khalil 53
    Haji Marzuki 53
    Haji Muhammad Husain 53
    Haji Muhammad Salih 53, 54
    Haji Sahal 45
    Haji Tubagus Muhammad Asnawi Caringin 53
    Haji Yusuf 45
    Haji Zainal Muttaqin 54
    Haji Zakaria 53
    Kyai Haji Hasan Mustafa 53
    Kyai Haji Hasyim Asy 54
    Kyai Haji Khalil Bangkalan 54
    Kyai Haji Raden Asnawi 54
    Pembatasan Haji 15
    Sultan Haji 14
Hajj 58, 118
Halabī 55, 58
    Halabi Press 78
Halqa; Halqa Shāfi 34
Hamdana 44, 45
Hamīd 35, 47
    Hamīd Daghestānī 24
Hamīdiyya 55
Hamzah 73, 74, 75, 76
    Hamzah Fansuri 13, 38, 72
Hanafiyya 126
Hanbalī 47
Hanbaliyya 126
Haq; Haq Qārī 32
Haqā 74
Hari; Hari Akhir 118, 119, 121, 122, 123, 124, 127, 132, 142
    Hari Kebangkitan 124
    Hari Pengadilan 112, 113, 114, 131, 141
Harīrī 61

Hasan 100
Haji Hasan Alami 53
Hasan Mustafa 23, 53
Kyai Haji Hasan Mustafa 53
Hasanudin; Maulana Hasanudin 44
Hasb; Sulaymān Hasb Allāh 58
Hasbi 4
Hashr 95
Hasyim; Kyai Haji Hasyim Asy'ari 54
Hathīth 58, 62, 63, 64
Hayqūq; Kitab Hayqūq 121
Hazaziya 32
Hidāya 26, 58
Hidāyat 4
Manzūmat Hidāyat 60
Hidayatullah; Syarif Hidayatullah 44
Hijāz 3, 8, 12, 13, 14, 19, 30, 31, 47, 135
Hilyat 57, 62
Hilyat; Murutiyya Hilyat 68
Hindī 60
Hindia; Perusahaan Dagang Hindia Timur 14
Hindu; Brahmana Hindu 120
Hudā 24
Hudhayfa 88
Hukm 60
Hukum 38
Hukum Ibrahim 108
Hukum Islam 107
Huqūq 59
Hurgronje; Snouck Hurgronje 3, 18, 21, 23, 24, 28, 29, 33, 34, 37, 44, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 56, 77, 78
Husain; Haji Muhammad Husain 53
Husam 60
Husayn 60
Husna 61, 62, 68
Huyayy 87, 96, 103

I

Ibād 47, 60, 62, 63, 64
Ibn 38, 58, 61, 73, 74, 82, 92, 100, 103, 114, 121, 122
Ibn Abbās 103
Ibn Ajurum 36
Ibn Kathīr 79
Ibn Mālik 36
Ibn Sūriya 105
Ibn Zayn 100
Ibr 106
Ibrahim 2, 14, 58, 84, 89, 93, 98, 106, 107, 108, 109, 130, 131, 140
Hukum Ibrahim 108
Ibrani 92
Ibrīz 61
Idrus; Haji Idrus Caringin 53
Idrus Caringin 23
Ihyā 38, 55, 58
Ilahiyya 80, 81
Ilm 58
Imrān 88, 92, 97, 98, 99, 100, 103, 107, 121, 122, 123
India 32, 72
India Islam 27
Muslim India 32
Indies; Ketika Vereenigde Oost Indies Compagnie 14
Injil 83, 92, 94, 97, 98, 100, 106, 108, 109, 111, 120, 125, 126, 127, 129, 130,

132, 139, 140, 142
Inti; Inti Pemukim Jawi 22
Iqd 59
Irshād 5
Isa 55, 92, 93, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 118, 119, 124, 126, 130, 131, 133, 140, 141, 142
    Isa Kritikan 109
Isfahānī 59
Ishak 108
Ishaq 108
Iskandar; Sultan Iskandar Muda 74
Islamisis; Islamisis Belanda 18
Islamisme; Pan Islamisme 27
Isma 108
Ismail; Ismail Pasha 35
Israel 115, 117, 131, 139, 141
Istanbul 76
Isti 60
Ithhar 54
Iwād 59

J

Jabbār 88
Jābir 122
Jacques; Jacques Waardenburg 2
Jadda 59, 62
Jahl; Abū Jahl 86
Jajawae 53
Jalāl 37, 58
Jalālayn 37, 77, 79
Jāliyya 60
Jamāliyya 55
Jāmi 57
Jangarang 54
Jāwah; Arab Jāwah 21
Jawhar 74
Jāwī 3, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 35, 39, 40, 41, 43, 46, 49, 50, 51, 59, 135, 136
    Inti Pemukim Jawi 22
    Komunitas Jawi 25, 27, 39
    Muslim Jawi 52
    Peranan Komunitas Jawi 24
Jawzī 60, 61
Jayyida 58, 61, 68
Jerusalem 88, 102
Jibril 104
    Malaikat Jibril 112
Jiddah 22, 31, 32, 49
Jirjāwī 59
Johns 73, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 137
    Anthony Johns 5
Jubaidah 44
Judaisme 106, 108, 109, 115, 118, 119, 130, 140
Jumbrung 53
Jurjānī 54

K

Kadu; Kyai Kadu Gede 54
Kahf 75
Kairo 23, 26, 34, 47, 55, 59, 60, 61, 78
Kalkuta 32
Karim; Abdul Karim 23
    Syeikh Abdul Karim Banten 23, 53

Syeikh Abdul Karim 24
Kashf 26, 58, 59, 62, 68, 78
Kāshifat 58, 62, 63
Kasih; Sindang Kasih 53
Katalog; Katalog Nusayr 56, 57
Katalog Sarkis 56, 57
Kathīr; Ibn Kathīr 79
Kawākib 60
Kesultanan; Kesultanan Aceh 14, 74
Kesultanan Banten 14, 51
Khadīja 43
Khalifah; Khalifah Abu Bakr 43
Khalifah Usmani 27
Khalil; Haji Khalil 53
Khalil Efendi 24
Khalil Pasha 24
Kyai Haji Khalil Bangkalan 54
Muhammad Khalīl Rahmat Allāh 32
Khalwatiya 14
Khasā 61
Khatīb 58
Khatib; Ahmad Khatib Sambas 23
Ahmad Khatib 46
Muhammad Khatīb Dūmā 47
Khatīīb 80
Khattāb 95, 101
Khattiyya 60, 61
Khattiyya; Ghafiral Khattiyya 68
Khaybar 90, 97, 128, 129, 139
Orang Yahudi Khaybar 104
Yahudi Khaybar 88, 104
Khayriyya 55
Khāzin 75, 77
Kitab 7, 84, 85, 87, 102, 103, 105, 121, 123
Ahli Kitab 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 132, 133, 139, 143
Kitab Aramiyā 121
Kitab Dāniyāl 121
Kitab Hayqūq 121
Kitab Kuning 69
Kitab Sha 121
Kitab Taurat 125
Konkordansi; Konkordansi Qur'an 6
Kota; Kota Suci 21, 39
Kristen; Kristen Abyssinia 124
Kristen Madinah 85, 91, 92
Kristen Najrān 89, 90, 92, 93, 97, 111, 114, 116, 122, 131
Kristen Syria 95
Kristen Yaman 122
Kristianitas 106, 108, 109, 115, 118, 119, 120, 130, 140
Kūrānī 14
Kutaraja 53
Kuttāb 30
Kutub 55, 58
Kyai; Kyai Condong 53
Kyai Gandaria 54
Kyai Haji Hasan Mustafa 53
Kyai Haji Hasyim Asy 54
Kyai Haji Khalil Bangkalan 54
Kyai Haji Raden Asnawi 54
Kyai Kadu Gede 54
Kyai Tubagus Muhammad Falak 54

L

Labīd 80
Marāh Labīd 3, 4, 5, 7, 8, 26, 58, 62,

63, 64, 71, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 127, 128, 136, 137, 138, 143
Sri Langka 14
Layth 57
Leiden; Perpustakaan Universitas Leiden Belanda 56
    Universitas Leiden 57
Lembur; Lembur Tengah 54
Litteratur; Arabishen Litteratur 56
Lubāb 26, 58, 60, 61, 75
    Zalarn Lubab 68
Lujayn 59, 62, 63
Lumā 61, 62

M

Madaniyya 58, 61
Madārij 61, 62, 63, 64
Madinah 15, 30, 33, 47, 85, 90, 91, 94, 95, 96, 104, 122, 128, 129, 139
    Kristen Madinah 85, 91, 92
    Yahudi Madinah 89, 93, 94, 97, 114, 116, 125, 131, 140
Madrasa 32
Madura 54
Mafātih 80, 81, 137
Magian 118, 119, 120
Mahabbat; Mahabbat Allāh 59
Mahallī 37
Mahāsin; Wujūh Mahāsin 58
Majīd 57, 62, 63
Makassar; Syeikh Yusuf Makassar 14
Makiyya 58
Malabar 34
Malaikat; Malaikat Jibril 112
Malaysia 76, 78
Malībārī 4, 5, 23, 59, 60
Mālik 103, 109
    Ibn Mālik 36
Mālikī 60
Malikiyya 126
Manāqib 58
Manhāj 60
Manonjaya 53
Manuskrip 74, 75, 76
    Manuskrip Cambridge 77
Manzūma 60, 61, 62
Manzūmat; Manzūmat Hidāyat 60
Marāh; Marāh Labīd 3, 4, 5, 7, 8, 26, 58, 62, 63, 64, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 128, 136, 137, 138, 143
Marāqi 58, 62, 63, 64
Marco; Marco Polo 72
Marqusiyya 111
Marsafī 47
Martin 62, 69
Mary 131, 141
Maryam 45, 110, 112, 141
    Maryam Sang Penzina 112
    Perawan Maryam 131
    Sang Perawan Maryam 112
Marzuki; Haji Marzuki 53
Marzūqī 58
Mashkam 109
Masrī 47
Maulana; Maulana Hasanudin 44
    Sayyid Maulana Shattā 23
Mawlid 60, 61, 64
    Bayān Alfāz Mawlid 60
    Mawlid Sayyidina Muhammad 61

Sharh Mawlid Sayyid 61
Maymūniyya 55
Medina 14
Mekah; Arab Mekah 22, 94
Politeis Mekah 89
Yahudi Mekah 86
Mekka 3, 21, 56, 58, 60
Melayu 14, 22, 24, 26, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 128
Bahasa Melayu 22
Melayu Indonesia 4, 5, 8, 11, 13, 14, 15, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 46, 52, 65, 71, 77, 79, 82, 135, 137
Muslim Melayu Indonesia 13
Menshāwī; Muhammad Menshāwī 34
Mesir 3, 29, 32, 34, 35, 47, 56
Milieu; Pesantren Milieu 69
Minhāj 24
Miqbās 80, 81
Mīriyya 5558, 60
Mirqat 59, 62, 63
Misbāh 61
Misbih 68
Mishbāh 60
Misriyya 55
Mohamad; Mohamad Solek 4
Mohammedan 17
Mubīn 59
Mubtadi 5
Muda; Sultan Iskandar Muda 74
Muddatstsir 94
Mufahras 6
Muhammad; `Abd Allāh Muhammad bin Muhammad bin Dāwūd al-Sanhājī 59
Haji Muhammad Husain 53
Haji Muhammad Salih 53, 54
Haji Tubagus Muhammad Asnawi Caringin 53
Kyai Tubagus Muhammad Falak 54
Mawlid Sayyidina Muhammad 61
Muhammad Affandī Mustafā 57
Muhammad Basyūnī 34
Muhammad Falak 54
Muhammad Fuād 6
Muhammad Garut 53
Muhammad Khalīl Rahmat Allāh 32
Muhammad Khatīb Dūmā 47
Muhammad Menshāwī 34
Muhammad Mustafā 55, 60
Muhammad Nafis 26
Muhammad Salih 54
Muhammad Zein 26
Nabi Muhammad 2, 7, 43, 85, 88, 89, 90, 91, 96, 107, 115, 116, 118, 138
Muhammadiya 55
Muharram 96
Muhimmāt 5, 25, 59
Mujīb 26, 58
Mulkaniyya 111
Mulyati 4
Munājat 59, 62, 63
Munīr 3, 58, 64, 78, 80, 81
Muqātil 120
Murid 52, 53, 54, 65
Murūtiyya 59, 62
Murūtiyya Hilyat 68
Musa 87, 103, 106, 110, 125, 142
Abū Mūsā 95
Musfir 58
Mushrik 119

Mushtaqīn 61, 64
Muslim; Muslim Asia Tenggara 20
Muslim India 32
Muslim Indonesia 12
Muslim Jawi 52
Muslim Melayu Indonesia 13
Muslim Nusantara 12, 13, 15, 16, 19, 20, 22, 25, 26, 27, 39, 41, 43, 82, 135
Sahīh Muslim 36, 57
Mustafa; Hasan Mustafa 23, 53
Kyai Haji Hasan Mustafa 53
Mustafā 34, 55, 58, 59
Muhammad Affandī Mustafā 57
Muhammad Mustafā 55, 60
Mustafīd 14, 76, 78, 82
Mutalabbisīn 60
Muttaqin; Haji Zainal Muttaqin 54

N

Nabawī 33
Nabawiyya 61
Nabī 64
Biografi Nabi 60
Hadis Nabi 58, 64
Nabi Muhammad 2, 7, 43, 85, 88, 89, 90, 91, 96, 107, 115, 116, 138
Nabi Nuh 119
Nabi Tuhan 120
Zābūr Nabi Daud 121
Nadīr 95, 96
Nafā 25
Nafāhāt 61, 62
Nafis; Muhammad Nafis 26
Nafisa 45
Nahdhatul; Nahdhatul Ulama 54
Nahjat 58, 61, 68
Nahrāwī 26, 46, 47, 57
Najā 58
Najah 32
Najāshī; Najāshī 122, 122
Najrān; Kristen Najrān 89, 90, 92, 93, 97, 111, 114, 116, 122, 131
Naqsabandiya 24
Qadiriya Naqsabandiya 23
Nasā 47, 60, 62, 63, 64
Nasima 44
Nasrani 108, 109, 113
Nasturiyya 111
Nawāwī 36, 57, 60
Shaykh Nawawi 68, 69
Syeikh Nawawi Banten 3, 4, 5, 6, 8, 23, 25, 43, 54, 61, 67, 68, 78, 135
Syeikh Nawawi 4, 5, 6, 7, 8
Nazm 60
Negus 122
Nico; Nico Kaptein 20
Nihāyat 4, 59, 63
Nikāh 4
Nīl 55
Nisā 32, 86, 93, 94, 110
Nuh; Nabi Nuh 119
Nuqāya 58
Nūr 4, 62, 63
Nūrāniyya 61, 62
Nuruddin 74, 75
Nusantara; Muslim Nusantara 12, 13, 15, 16, 19, 20, 22, 25, 26, 27, 39, 41, 43, 71, 82, 135
Pemukim Nusantara 20
Nusayr; Katalog Nusayr 56, 57

O

Omar; Omar Shāmī 34
Oost; Ketika Vereenigde Oost Indies Compagnie 14
Oposisi 94, 129
    Oposisi Yahudi 85
Orang; Orang Hijaz 31
    Orang Kristen 93, 94, 113, 114, 131
    Orang Yahudi Khaybar 104
    Orang Yahudi 93, 97, 104, 106, 108, 110, 117, 139

P

Pagentongan 54
Palembang 24
    Abdul Samad Palembang 24, 49
Pan; Pan Islamisme 27
Pasai; Samudra Pasai 72
Pasha; Ismail Pasha 35
    Khalil Pasha 24
Pasundan; Wilayah Pasundan 22
Patani; Abdullah Patani 26
Pemerintah; Pemerintah Inggris 17
    Pemerintah Turki Usmani 31
Pemukim; Inti Pemukim Jawi 22
    Pemukim Nusantara 20
Pengadilan 91
    Hari Pengadilan 112, 113, 114, 131, 141
Pengembangan; Perhimpunan Pengembangan Pesantren 69
Penghulu; Penghulu Kepala 53
Pengusiran 91, 139
Penisbatan 77
Penzina; Maryam Sang Penzina 112
Perancis 31
Perawan; Perawan Maryam 131
    Sang Perawan Maryam 112
Perlak 72
Perpustakaan 57
    Perpustakaan Universitas Cambridge 74
    Perpustakaan Universitas Leiden Belanda 56
Persia 31
Perusahaan; Perusahaan Dagang Hindia Timur 14
Pesantren 54, 68
    Direktori Pesantren 69
    Lingkungan Pesantren 61
    Perhimpunan Pengembangan Pesantren 69
    Pesantren Milieu 69
    Pesantren Qudsiyya 54
    Pesantren Tebuireng 54
Pesisir; Tanara Pesisir 48
Plas 22
Politeis; Politeis Mekah 89
Polo; Marco Polo 72
Polyteis 118
Polytheist 119
Press; Būlāq Press 55
    Halabi Press 78
    Wahhābiyya Press 55
Priests 17
Psalm 118
Pujian 123, 127
Putra; Putra Tuhan 111, 113, 114

Q

Qadiriya; Qadiriya Naqsabandiya 23
Qadiriyya 24, 53
Qāmi 60, 62, 63, 64
Qārī; Haq Qārī 32
Qarīb 59
Qarn 3
Qārūtī 59
Qasas 123
Qāsim 59, 60, 61
Qastalānī 36, 61
Qatāda 100, 120, 122
Qatr 57, 62, 63
Qawl 58, 62, 63, 64
Qays 88, 109, 114
Qibtī 88
Qissīsīn 124
Qudsiyya; Pesantren Qudsiyya 54
Quraysh 87
Qurayza 96, 103
Qurayza; Yahudi Qurayza 104
Qurrat 5, 23, 59
Qut 59, 62

R

Rābī 3
Raden; Kyai Haji Raden Asnawi 54
Rahmān 46, 57
Rahmat; Muhammad Khalīl Rahmat Allāh 32
    Rahmat Allāh 32
Ramadan 111
Ramalan 130
Ramli 47
Raniri 74
Rasul; Rasul Tuhan 123
Raudat; Madrasa Raudat 32
Rauf; Abdul Rauf Singkel 14, 24, 76
    Abdul Rauf 76, 77, 78
Rawdat 59
Rāzī 80, 81, 82, 137
Razzāq 55, 58, 61
Riddell 75, 77
Risālat 57, 58, 60
Riyād 58, 60, 61
Riyadal; Riyadal Fuliyya 68
Roff; William Roff 20
Ruhbān 124
Rumi; Daud Rumi 77
Ruqayya 45

S

Sābi 119
Sabian 118, 119, 120
Sabianisme 119
Sabīh 55
Saduqiyya 109
Safīnat 58, 59
Safiya; Sultana Safiya 76
Sahal; Haji Sahal 45
Sahīh; Sahīh Bukhārī 36
    Sahīh Muslim 36, 57
Sahr 88
Said 44

Salā 59
Salālim 4, 60
Salām 24, 101, 121, 125
Salih; Haji Muhammad Salih 53, 54
Sālim 58
Sallām 109
Salmān 122
Samad 60
    Abdul Samad Palembang 24, 49
Sambas 24, 46
    Ahmad Khatib Sambas 23
Sāmir 58
Samudra; Samudra Pasai 72
Sang; Maryam Sang Penzina 112
    Sang Perawan Maryam 112
Sanhājī 59, 60
Sanūsī 24, 26, 58
Sarkis; Katalog Sarkis 56, 57
Sattār 47, 50
Saudi 3
Saulat 32
Saulatiya 32
Sayf 88, 103, 109
Sayyid 3, 60, 61
    Sayyid Abū Bakr Shattā 34
    Sayyid Ahmad 47, 57
    Sayyid Bakrī 23
    Sayyid Maulana Shattā 23
    Sharh Mawlid Sayyid 61
Sayyidina; Mawlid Sayyidina Muhammad 61
Script; Arabic Script 69
Shafi 25, 46
Shāfi 5, 34, 65
    Halqa Shāfi 34
Shāmī; Omar Shāmī 34
Sharaf 57, 61
Sharafiyya 55
Sharh 57, 61, 62
    Sharh Mawlid Sayyid 61
Sharī 58
Shās 88, 109, 114
Shattā; Sayyid Abū Bakr Shattā 23, 34
Shattariya 14
Shaykh 33, 34, 35, 37, 50, 74
    Posisi Shaykh 34
    Shaykh Ahmad Zaynī Dahlān 38
    Shaykh Ahmad 60
    Shaykh Nawawi 68, 69
    Shaykh Shihāb 60
Shiddieqy 4
Shi`ib Ali 44
Shihāb; Shaykh Shihāb 60
Shihr 58
Shijā 58, 62, 63
Shirbīnī 58, 80
Shu`āb; Manzūma fī Shu`āb al-Īmān 60
Shu`ba bin Amir, 103
Shujā; Abu Shujā 59
Sibyān 57, 62
    Sibyan Dhari 68
Sindang; Sindang Kasih 53
Singkel; Abdul Rauf Singkel 14, 24, 76
Singkil 76
Sirāj 24, 80, 81
Snouck; Snouck Hurgronje 3, 18, 21, 23, 24, 28, 29, 33, 34, 37, 44, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 56, 77, 78
Solek; Mohamad Solek 4
Sri; Sri Langka 14
Steenbrink 3
Suci; Kota Suci 21, 39

Maha Suci 111
Tanah Suci 29
Suddī 86, 94
Suez; Terusan Suez 20
Sufyān 118
Sukur; Abdul Sukur 23
Sulaiman; Sulaiman Effendi 24
Sulaymān 80, 120
Sulaymān Hasb Allāh 58
Sullām 59, 62, 63
Sultan; Sultan Ageng Tirtayasa 14
Sultan Banten 44
Sultan Haji 14
Sultan Iskandar Muda 74
Sultana; Sultana Safiya 76
Sulūk 59, 62
Sumatra 24, 62, 63, 72
Sumatra Utara 72
Syamsuddin Sumatra 74
Sumbawa; Pulau Sumbawa 23
Syeikh Zainuddin Sumbawa 50
Zainuddin Sumbawa 23, 35
Sunbulawaynī 47
Sūriya; Ibn Sūriya 105
Susilo; Alex Susilo Wijoyo 53, 61, 68, 69
Suyūthī 37, 58
Syafi 126, 133
Syahriya 44
Syakila 44
Syamsuddin 74, 75, 76
Syamsuddin Sumatra 74
Syarif; Syarif Hidayatullah 44
Syattariyyah 76
Syeikh 11
Syeikh Abdul Karim Banten 23, 53
Syeikh Abdul Karim 24
Syeikh Arsyad 44
Syeikh Nawawi Banten 3, 4, 5, 6, 8, 23, 25, 43, 54, 61, 67, 68, 78, 135
Syeikh Nawawi 4, 5, 6, 7, 8
Syeikh Syukur 44
Syeikh Yusuf Makassar 14
Syeikh Yusuf 14
Syeikh Zainuddin Sumbawa 50
Syeikh Zein 24
Syria 3, 29, 47, 95, 96, 97, 129
Kristen Syria 95
Syukur; Syeikh Syukur 44

T

Tabut 110
Tabwīb 60
Tafsīr 3, 4, 37, 58, 64, 71, 75, 76, 78, 79, 80
Tafsīr Abū al-Su`ūd 81
Tahqīq 59
Taj; Sultana Safiya al-Din Taj al-`Alam 76
Tālibīn 23
Tamim 44
Tanara 43, 44, 48, 53, 55
Tanara Pesisir 48
Tanqīh 58, 62, 63, 64
Tanwīr 80, 81
Tanzīl 4, 37, 58, 75, 77, 78
Taqaddum 55
Taqrīb 59
Targhīb 61, 64
Tarīq 4, 60

Tarīqa 60
Tarjumān 14, 76, 77, 78, 82
Tasawwuf 38, 60, 64
Tasdīq 59, 62, 63
Tasrīfiyya 59
Taurat 85, 86, 91, 94, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 120, 125, 126, 127, 129, 130, 132, 139, 140, 142
Tawassul 61, 62
Tawba 109, 111
Tawfīq 59
Tawhīd 58, 63
Tawsīh 59
Tebuireng; Pesantren Tebuireng 54
Tenggara; Asia Tenggara 12, 21
    Muslim Asia Tenggara 20
    Nusa Tenggara Barat 23, 46
Terusan; Terusan Suez 20
Thailand 72
Thamīn 26, 59
Thawrī 118
Thimār 58
Thughyān 62
Tijān 58, 63, 79
Timur; Jawa Timur 48, 54
    Perusahaan Dagang Hindia Timur 14
    Timur Tengah 26, 64, 79
Tīn; Sūrat al-Tīn 81
Tirtayasa; Sultan Ageng Tirtayasa 14
Tradition; Gloss Tradition 68, 69
Trinitas 91, 112, 113, 131
Tubagus; Haji Tubagus Muhammad Asnawi Caringin 53
    Kyai Tubagus Muhammad Falak 54
Tughyān 60, 63, 64
Tuhan; Karunia Tuhan 116
    Petunjuk Tuhan 127
    Putra Tuhan 111, 113, 114
    Rasul Tuhan 123
    Tuhan Yang Satu 140
Turki 24, 26, 31, 32
    Pemerintah Turki Usmani 31

U

Ubayda 121
Ubūdiyya 58, 62, 63, 64
Uhud 88, 94
Ujayli 80
Ulamā 3, 34, 33, 34, 35, 37
    Nahdhatul Ulama 54
    Pemimpin Ulama Hijaz 3
Ulūm 38
Umar 43, 44, 80, 95, 101
Umayyah; Dinasti Umayyah 30
Umm; Umm al-Barāhin 24, 26, 58
Ummat; ummat muqtasid 84, 122
    ummat qā'ima 84, 122
Universitas; Perpustakaan Universitas Cambridge 74
    Perpustakaan Universitas Leiden Belanda 56
    Universitas Leiden 57
University; Columbia University 68, 69
Uqūd 59, 62, 63
Usayd 121
Usmani 26, 27, 40
    Khalifah Usmani 27

Pemerintah Turki Usmani 31
Usūl 57, 58, 63
Uthmān 55, 58, 59, 60, 61
Uthmāniyya 55
Uzayr 93, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 117, 130, 131, 140, 141

V

Vereenigde; Ketika Vereenigde Oost Indies Compagnie 14
VOC 14, 15, 16
Vredenbregt 15, 16, 17

W

Waardenburg; Jacques Waardenburg 2
Wādi 55
Wahhābiyya 59, 60
Wahhābiyya Press 55
Wāhidī 78
Wansbrough 137
Wasā 57, 63
Wijoyo 4, 53, 55, 56, 57, 62
Alex Susilo Wijoyo 53, 61, 68, 69
William; William Roff 20
Wujūh; Wujūh Mahāsin 58

Y

Yahrā 114
Yahudi 2, 3, 6, 7, 8, 9, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
143
Keyakinan Yahudi 130
Oposisi Yahudi 85
Orang Yahudi 93, 97, 104, 106, 108, 110, 117, 139
Yahudi Khaybar 88, 104
Yahudi Madinah 89, 93, 94, 97, 114, 116, 125, 131, 140
Yahudi Mekah 86
Yahudi Qurayza 104
Yahya 54
Yahyā 59
Abū Zakariyya Yahyā 57
Yakub 108
Yaman 110
Kristen Yaman 122
Yanī 58
Yaqīn 26, 58, 62
Yaqub 108
Yaqūtiyya 59, 62
Yāsir 88
Abū Yāsir 87, 103
Yerusalem 14
Yesus 92

Yūsuf 47
Haji Yusuf 45
Syeikh Yusuf Makassar 14

Z

Zābūr 118
Zābūr Nabi Daud 121
Zāhid 59
Zahro 45
Zaid 46
Zainal; Haji Zainal Muttaqin 54
Zainuddin 24
Syeikh Zainuddin Sumbawa 50
Zainuddin Sumbawa 23, 35
Zakaria; Haji Zakaria 53
Abū Zakariyya Yahyā 57
Abū Zakariyya 36
Zalām 58, 62, 63
Zalarn; Zalarn Lubab 68
Zawawi; Abdullah Zawawi 53
Abdallāh Zawāwī 34, 47
Zawjayn 59
Zayd 88
Zayn 4, 5, 23, 57, 59, 60, 63
Ibn Zayn 100
Zaynī 24
Ahmad Zaynī Dahlān 25, 33, 34, 35, 46, 56
Shaykh Ahmad Zaynī Dahlān 38
Zaytun 81
Zein; Muhammad Zein 26
Syeikh Zein 24
Zubayr 43
Zulām 60, 61

TENTANG PENULIS

Asep Muhamad Iqbal adalah dosen di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung. Ia menyelesaikan Madrasah Ibtidaiyyah pada tahun 1986 dan Madrasah Tsanawiyah pada tahun 1989 di tanah kelahirannya, di Sukabumi. Kemudian, ia melanjutkan pendidikannya ke Madrasah Aliyah Negeri Program Khusus (MAN PK) di Ciamis dan lulus pada tahun 1992. Pada tahun yang sama, ia melanjutkan pendidikan tingginya di Institut Agama Islam Negeri (IAIN; sekarang Universitas Islam Negeri [UIN]) Syarif Hidayatullah Jakarta, jurusan Tafsir-Hadis, fakultas Ushuluddin. Pada tahun 1997, ia lulus dengan yudisium *cum laude* dengan skripsi berjudul *Ahl al-Kitab dalam Perspektif Al-Qur'an*.

Setelah tamat dari IAIN Jakarta, ia terpilih menjadi peserta Program Pembibitan Calon Dosen IAIN se-Indonesia Angkatan XI, yang diselenggarakan oleh Departemen Agama di Jakarta sejak Agustus 1998 sampai Januari 1999. Pada tahun 2001, ia mendapat beasiswa dari Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS) untuk menempuh masters program (S2) di Fakultas Teologi dan Fakultas Sastra Universitas Leiden, Belanda. Ia lulus pada Mei 2003 dengan yudisium *cum laude* dengan tesis berjudul *Understanding Jews and Christians in the Qur'anic Commentary of Syeikh Nawawi Banten (1813-1897)* di bawah bimbingan Prof. Nico Kaptein. Ia juga menyelesaikan program Graduate Diploma dan Master Program pada Jurusan Sosiologi, Flinders University, Australia dengan beasiswa Australian Development Scholarship (ADS) Selanjutnya, PhD program dalam Asian Studies diselesaikannya di Murdoch University, Australia, dengan beasiswa Murdoch International PhD Scholarship (MIPS). Di bidang akademik, *research interest*-nya meliputi Qur'anic Studies, hermeneutika Islam, pluralisme keagamaan, women studies, Islam lokal, dan gerakan keagamaan dan media.

Jabar

jabar.nu.or.id

CASSR | Centre for Asian Social Science Research

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

"Singkat kata, kehadiran buku ini merupakan sumbangan bagi kajian warisan keislaman Nusantara abad sembilan belas dan menambah jajaran karya tentang sambutan bagi wacana dialog antaragama dalam perspektif Muslim."

Ayumardi Azra
Profesor Sejarah, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta

"Asep Muhamad Iqbal telah melayani kita dengan baik dengan cara mengemukakan apa yang kurang diketahui tentang Syeikh Nawawi dan melakukan kontekstualisasi pemikiran-pemikirannya mengenai persoalan hubungan antariman yang bersumberkan dari Alquran."

Michael Laffan
Profesor Sejarah, Princeton University, Amerika Serikat

"Dalam buku ini, Asep Muhamad Iqbal memfokuskan pembahasannya pada sebuah isu tertentu dalam tafsir ini, yakni bagaimana Syeikh Nawawi membahas ayat-ayat yang berbicara tentang kaum Yahudi dan Kristen. Tidak perlu lagi dikatakan betapa relevan fokus pembahasan ini bagi situasi Indonesia sekarang mengingat belum adanya pemahaman antaragama yang memadai."

Nico Kaptein
Profesor Islam Asia Tenggara, Leiden University, Belanda

Asep Muhamad Iqbal, PhD adalah dosen pada Jurusan Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP), Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia. Ia menyelesaikan program sarjana di UIN Jakarta, program master di Leiden University (Belanda) dan Flinders University (Australia), dan program doktoral di Murdoch University (Australia). Bidang penelitian yang diminatinya, di antaranya, *interreligious studies*, gerakan Islam dan media, dan sosiologi agama.

PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN
UIN SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

ISBN 978-623-7036-17-3